مجدداً فهرست شد - اردلان ۱۳۸۰/۱/۶

میکروفیلم تهیه شد

باز بینی شد
۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب حاشیه بر شرح تجرید عربی

مصنف / مؤلف محشی ملا جلال دوانی

خطی / چاپی نستعلیق ۱۹ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۶۲

جزء کتب حکمت خطی شماره ۱۱۳

شماره عمومی شماره قبض

واقف ملا موسی تاریخ وقف —

طول ۱۸ عرض ۱۲ سانتیمتر قطع ۸

حکمه و کلام ۳۲۴

از طرف کمیسیون اصلاحات آستان قدس رضوی در مشهد
بتاریخ ۸ شهر جمادی الثانی ۱۳۴۲
نمره مسلسل کتاب ۵۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

اللهم اهدنا الصراط المستقيم وجنبنا عن الباطل الذميم وصل على نبيك المنعوت بالخلق العظيم
المبعوث لاقامة الدين القويم وعلى آله وصحبه المبشرين بجنات النعيم وبعد فانا قد كتبنا
في سالف الزمان حواشي على الشرح الجديد للتجريد فلما تداولتها الايدي وتناولتها الالسن
بغض في بعض اهل البلد عرق العصبية والحسد فتصدى لايراد الشبهات والمناقشات
المشتملة على المناكشات فتوجهنا الى دفعها ورفعها وعلقنا فيها رسايل سميناها بتجريدات الغواشي
وتشييدات الحواشي وهي شايعة بين الطلاب دايرة بين يدي الاصحاب وتداول الكلام فيها من الجانبين
مرارا ووقعت المصادمة فيها اطوارا ثم بعد مدة وقع لي مرض عاقني عن الاشتغال بشيء من الاشتغال
فضلا عن الجدال والقيل والقال فاستانف تلك الكلمات واعاد تلك الشبهات ورجع الى اول كلامه
بكرار اشاكته والحزار اظنا منه انه لا ينازعه بعد ذلك احد فيما ياتي ويذر ذهولا عن دقايق
مجاري القضاء والقدر واتباعه ابتن شرذمة من الغوغاء جمعها عليه بالمواعيد العرقوبية فودوا
بها قراطيسهم واضاعوا بها كراريسهم ولعله اتى بشيء جديد وان كان مشتملا على العناد حتى
يكون سالما عن شناعة التكرار وكراهة المعاد فلما انتفضت من الغواشي وانتعشت بعض الانتعاش
سالني اصحابي ان اوضح لابانة الحق واعانة الصدق ورفع الغواشي عن ابصار بصاير الناظرين
ورفع الغوايل عن مناهج سالكي طرق الطلب سيما القاصرين فعللت اولا بان صرف
الزمان في ملاحظة امثال هذه الكلمات الضعيفة اضاعة للاوقات الشريفة وان مثل ذلك
لا يخفى على وفية ذوي العقول السليمة لاسيما وقد جرت عادة بعض الناس ان لا يدعوا الا
بان يكون كلامهم اخر الكلام وجعلوا ذلك قصارى الطلب والمرام لكن لما تكررت الالحاح لم يكن بد
من الانجاح فشرعت فيه صارفا فيه بعض الاوقات العطلية والبطالة تنشيطا للنفس ودفعا

للسامة والملالة ولعل اهل الفطانة تجد عند ملاحظة كلام القرمن وجوها اخرى من الخلل اعظمها
وصنوفا كثيرة من الخطل لم اتعرض لها واحملها فليحمله على احد الاحتمالات اما انى رايت الخطب
اجل من تلك لو وقع ما هو اهم منها فلما التفت اليها واما انى احترزت عن توسيع دايره المقال
في الجزئيات وكرهت الشاه كثة عليها واما انى تركتها لظهورها على ذوى الاذهان على انى
لا ادعى العصمة والنسيان فانهما مجبولان فى فطرة الانسان وارجوا من الله تعالى ان لا يواخذ
بصرف للاوقات فى ذلك فانى اتوقع نجح فيه نفع الطالبين وصيانتهم عن التورط فى الشبهات
المضلة والاوهام المدلة وعسى ان يكون سعيا مشكورا وعملا مبرورا والله ولى التوفيق
وبيده ازمة التحقيق قال في الحاشية قيل لم يرد به معنيا بل ما يتنا ول متعددا اعنى من
اتصف بزيادة من محبوبيه كرم فى الجملة وفيه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله
معنيان الاول وهو الشايع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مما اضيف اليه
والثانى ان تقصد به الزيادة مطلقا لا على جميع من عداه مما اضيف اليه وهو بالمعنى الاول
يجوز ان يقصد بالموضوع منه المتعدد دون المعنى الثانى واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة فى
الجملة فلم يرد قط واقول ان مراده بالزيادة فى الجملة الزيادة لا بوجه ما وذلك ليس معنى
ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جار فى المعنيين وفى صيغة التفضيل
وان لم يستعمل فى بالاضافة كما اذا استعمل بمن او اللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر
الزيادة من جميع الوجوه فمعنى ان لا يمكن فى احد او ينحصر فى فرد فذكره ليظهر شموله
المتعدد وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة
معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط ما اورد عليه من ان قوله وذلك
ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ فى كلا المعنيين يعتبر الزيادة فى مدلول الفعل فكما ان الفاضل

وقف آستانه امام رضا علیه

يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف بقسم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة
الضرب لا على الموصوف بزيادة قسم منه اذ العالم لا يدل على الى اصل اصلا ومن البين
ان احد الحسنين لا يعرف معنى الفعل زايدا على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للاخر
منه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون زايد في قسم من معناه ولا يكون زايدا في قسم من معناه
ولا يكون زايدا في معناه واذا اريد به الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زايدا في مدلوله
بان يكون زايدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقيق
لمعنى الصيغة باى طريق استعمل فلو كان معنى افعل كان معنى ثالثا للصيغة لا معنى ثانيا لاضافة
ويوهم انه معنى افعل العالم للصيغة مثل ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة فيعترض
عليه انه معنى اخر للعالم وذلك محالا نعوه به محصل هذا مع فنا دصورة الايراد حيث قابل المنع
بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامى في قوة المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاد
العلامة قدس سره ما يتادى على ما وجهته به حيث قال من انصف من تحو بيه بزيادة الكم في
الجملة ولم المفضل عليه فظاهر العبارة مشعرة بان ذلك تعميم في وجوه زيادة الكم لا تعميم في يذكره
المفضل عليه ولم يتعرض لذكر المفضل عليه المستلزم لتعيين احد معنيي الاضافة لعدم تعلق
غرضه به فان ما ذكره من تناول التعدد صحيح على كلا المعنيين اما على المعنى الاول فقط لعدم
وجوب المطابقة واما على المعنى الثاني فبان يقدر الموصوف مفردا هو اسم الجمع كالقوم والرهط
او مفردا مستوفيا وقد حمله الشارح على تعميم المفضل عليه ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث
وما ذهب المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط لانه كما
ان العالم من ثبت له العلم في الجملة فالا علم من كان زايدا في العلم في الجملة سوا كان زايدا
في مطلق العلم على الوجه الذى اعتبره القايل او في فرد منه فان الزيادة في المشتق منه

اعم من ان يكون على الوجه الاول او على الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل
مفاد النكرة والنكرة انما يدل على الفرد المنتشر ومما يدل على ما ذكرناه صحة التقييد بقسم
خاص كما يقول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة
في مطلق العلم كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان لا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم
فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة وانكار صدق الاعلم المطلق مع صدق الاعلم المقيد
الزام لصدق المقيد بدون المطلق وتاويله بزيد اطب من عمرو وحمل على المجاز وصرف عن
الظاهر على ان الحذر التفرقة بين المفهومين وان كانا متلازمين ثم هذا القال لا يجري في جميع
الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو ومن دون العلم بخصوصية ذلك
البعض وعمرو افضل منه في بعض اخر كذلك وما ذكره من قوله وان سلم ان معناه الزيادة
في قسم من معنى الفعل وان لم يقل به احد فاما ان يريد القسم مطلقا اي معين باي تعيين
كان فلا فرق في ان الزايد فيه لا بد وان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناقص مع
زيادة فلا يدخل فيه من يكون زايدا في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكمه
حكم ما ذكره وان اريد بالزيادة في قسم معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس
الكلام فيه مشتمل على فساد الصورة كاصل كلامه وقوله وان لم يقل به احد من قبيل التسعير
في انتشار الخاصة وعلى فساد المادة ايضا فان الزيادة في قسم ما اعم من ان يكون على
الوجه الذي ذكره من كون الزايد موصوفا بمثل ما يكون للناقص مع زيادة او على ان
يكون الزايد موصوفا بالزيادة في قسم من الاقسام وان كان غيره زايدا عليه في قسم
اخر كما في مثال الطب والفلاحة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الاعم و
من العجب انه لم يتفطن بذلك مع ظهوره ثم اورد على ما ذكرته من الوضوح بان في ذلك

اشعارا بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك
اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة له عليه
هذا عبارته وليت ادرى من اين هذا الاشعار فان حاصل الوهن انه لو لم ينبه عليه لربما توهم
ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه وح لا يظهر صدقه على النقود بل ربما توهم الخطاره
في فرد او عدم كشفه فان لكل من الاعيه رجحانا على الاخر من وجه فلا يظهر ما قصده من تعميم
الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا مدخل لما استشعره المعترض في ذلك اصلا ثم قيل اختلف المسلمون
في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رض افضلهم واثبتوا ذلك
بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا
اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا رض افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم
من الدلايل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق
الافضل على احد من الصحابة غيره واشتهر هذا الخلاف بينهما وفي كل من الطايفتين علماء كبار عارفون
باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القايل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل
من الاخر ولم يشتهر هذا الخلاف والبناء والمنع المذكور من الطايفتين قريبا من ثمانمايه سنة
وايضا لو كان معناه ذلك فلو قال سايل اي ولديك اعلم لصح ان يجاب بكليهما والعارف
باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فتبين ان معناه ليس على ما ظنه واصراره على
ذلك دليل على انه اول الزيادة المعتبرة في مفهوم صيغة التفضيل هو الزيادة في مدلول
الفعل كما اعترف به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه فقد تحقق
الزيادة في مدلول الفعل والتباس ذلك على الاديب الاريب غريب واغرب منه استدلاله
بالخلاف المشتهر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلي رض فانهم انما اختلفوا في الافضلية

ولم ينحش

من حيث الثواب كما هو الشايع في كتب العقايد لا في الافضلية بالمعنى الذي فهمه اذ لا ينكر احد من
اهل السنة رجحان على رضه في كثير من الفضايل على غيره فتقييد الافضلية بالحيثية المذكورة يدل
على ما ذكرنا فما حسبه انه لم يجمعوا عليه على ان كون معنى الصيغة الزيادة بوجه ما لا ينافي ان يطلق
على ما يكون الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره او الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون بوجه دون
وجه او على الوجه الذي ذكره فلو فرضنا ان خلافهم في الرجحان في اصل الفضيلة على الوجه الذي
حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة اعم ويكون خلافهم في
ذلك القسم من المعنى والعجب منه ولده رضه كيف يدعى اطباق اهل السنة وهم اعلام الاسلام على م
المقتدى بهم جمهور الانام على ان جميع الفضايل التي لعلي رضه حاصلة لابي بكر رضه مع زيادة
فان في ذلك مع كونه افتراء على هؤلاء الاعلام ابداء لجلالة قدر علي عليه السلام كما لا يخفى
على دوي الافهام قيل لا نم ان خلاف الطايفتين في الافضلية من حيث الثواب اذ لو كان كذلك
لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي بل ينبغي ح ان يمنعوا اطلاق الافضل من حيث
الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهما يمنعون اطلاق الافضل ولما استقام الاستدلال على الافضلية
بما لا يكون موجبا للثواب كالشجاعة والقرب من رسول لكنهم يستدلون به فالخلاف في الافضلية
مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا اعلم واشجع واقرب الى الرسول اجاب اهل
السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا وهو فضيلة يفوق جميع ما ذكر فالافضل بمعناه والزيادة في
الثواب يستلزم لا انه معناه كما حسبه هذا القايل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا
يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه وعلى تقديره ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم
من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما سن الكوثر وللاخر الطبقة الاعلى من الجنة صح ان
كلا منهما افضل من الاخر فلما ذا منعوا اطلاق الافضل بهذا المعنى اقول لا نم ان الطايفتين

لا يخفى ان النبي ليس وظيفته لانه بصدد ابنان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فاشتغل منه

كتابخانه ... قدس رضوي
... كتاب

بمعنى ان اطلاق الافضل باى وجه كان على الغير انما يمنعون اطلاقه بالمعنى الذى هو المتنازع
فيه و هو قسم من الموضوع له الصيغة كما سبق ولين سلمنا انهم يمنعون اطلاق الافضل مطلقا
فيجوز ان يكون لايهامه المعنى الذى لو همه فان الشرع قد يمنع عن اطلاق بعض الالفاظ مع
صحة المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح او غير ذلك من المصالح كما منعوا عن اطلاق الصلوة
على غير الانبيا مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعانى التى يجوز لغيرهم و كما منعوا اطلاق
الحادث على القران اللفظى لئلا يتوهم حدوث النفسى ولا نم ان مثل الشجاعة و الحرب مع
الرسول غير موجب للثواب فقد ورد فى الخبر ان الله تعالى يحب الشجاعة وان طاعة الشجعان
اكثر ثوابا وقال بعض الايمة اجرنا مرتان وعدا بنا مرتان ولين سلمنا انه لا يوجب الثواب فيجوز
ان يكون استدلالهم به لحملهم الخلاف على الافضلية من حيث مجموع الفضايل و هو قسم من المعنى
فلا دليل فيه على انه معنى الصيغة او يكون هذا الاستدلال غلطا من بعض الشيعة ثم قوله لا يجوز
ان يكون كلا منهما اكثر ثوابا من الاخر من وجه وما ذكر من الوجه اللطيف فى بيانه لا يجديه
نفعا لان النزاع انما وقع فى هذا القسم و هو الزيادة فى الثواب من جميع الوجوه حيث
المجموع لا فى زيادة الثواب من وجه كما ذكره ثم اذا سئل سايل اى ولديك اعلم الكن ان
يجاب بان كلا منهما اعلم من الاخر من وجه ولا ينكر ذلك عارف باللسان و انما لم يكن
الجواب بكليهما مانوسا لانه يفهم ان المراد ترجيحهما على ثالث واصراره على الانكار متشبثا بمثل
هذه الاعذار من علومه تلبيه والمأقوله واصراره على ذلك الله فالشيخ يحكى عن كبيرهم
قبل والاقوله وما يدل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص اذ ينبغى ان يكون الاعلم
فى الطب بمعنى الاطب حيث يكون التفضيل فى الطبابة لا فى العلم المطلق و لا عبرة بما
يوهمه العبارة اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل فى العلم

المطلق لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو وعمرو اعلم منه ولا نسلم ان الاعلم في الطب
بهذا المعنى مطلق مقيد ضرورة انه تح بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم العام وان
الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم ما لعمرو وطب زائد على ما له فيصدق
تح انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم منه في الطب ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق اقول
ظاهر ان المراد هو الشق الاول اذ لا يصدق في الشق الثاني انه اعلم في الطب بل العبارة اللائقة
ان يقال هو اعلم منه بسبب الطب او للطب او نحو ذلك لا في الطب اذ الطب على هذا التقدير ليس
منشأ كالتميز بينهما والرجحان في امر يقتضي الراجح والمرجوح في ذلك الامر اللهم على استعمال مجازي نادر انتهى اك صح
مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نقله الرضي ولا يقتضي ذلك ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب
كيف والتفاوت بينهما في المعنى بحسب الاجمال والتفصيل بين لا ينكره الا من ينكر التفاوت بين
الانسان والحيوان الناطق بحسب الاجمال والتفصيل ولا عبرة بقوله ولا عبرة بما يوهمه العبارة
اذ هذا المعنى هو صريح العبارة لا يوهمه وحمله على الاطب حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة
ومنع كون الاعلم مطلقا والاعلم في الطب مقيدا مع انه مدعى في ان معنى الصفة ما ذكره وليس
المنع وظيفته مكابرة بعد غصب المنصب الذي هو عادة المطاة فانه لضعف كلامه يتحصن بالمنع
وان لم يكن منصبه ذلك ثم على التقدير الثاني لا يصدق ان زيدا اعلم من عمرو في الطب وعمرو
اعلم منه في الفلاحة اذ المفروض في هذا الشق ان لزيد من العلم ما لعمرو ويزيد عليه بالطب
فلا يتاتى في طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب من جملة ما لزيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه بالفلاحة
ولين حمل كلامه على ان يكون لزيد من العلم مثل ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون
كل منهما متصفا بالعلوم التي للاخر بل يكفي ان يكون جميع علومه وان كان من نوع اخر زائدا
على جميع علوم الاخر فكذلك لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ ح يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد

ثم هذا انما يدل ... [illegible]

من جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد من جميع علوم زيد بهت فظهر ان هذا الشق غير محتمل في
الصورة المذكورة ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اذا كان المفضل شخصا واحدا كان يقال علي
اكرم اخوانه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محبوبيه واذا كان اشخاصا
كان يقال الآل الذين هم اكرم اخوانه دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراده لا على
جميع من عداه من محبوبيه بل على من عدا الآل من محبوبيه وهو بعض من عداه من محبوبيه وتقييد
الزيادة بقوله في الجملة للدلالة على ان التفضيل ههنا ليس منتسبا الى جميع من عدا المفضل مما
اضيف اليه بل منتسبا الى بعضه واعترض عليه بانه مبني على ان يكون المفضل في قوله الآل الذين
هم اكرم اخوانه هو كل واحد من افراده وهو غير مسلم اذ الظاهر ان المفضل في المثال الآل هو
الآل مطلقا فان القصد الى تفضيل الآل على جميع من سوى الآل من محبوبيه مع قطع النظر عن ان
كل فرد من افراد الآل ماذا كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله ص الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون الآل مفضلا على
جميع من سواه من محبوبيه ولا قصد لنا ح الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الآل حتى
يكون التفضيل على بعض من عدا هذا المفضل مما اضيف اليه فان الحكم بتفضيل جماعة على جماعة
اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من آحاد الاولى على الثانية اقول قد اوردت عليه
ان الظاهر خلاف ما ذكره فان المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من
غيرهم من حيث انه قريشي وكذلك ليس غيرهم كفوا لاحد من آحادهم ولو كان معناه ما ذكر
لم يكن كذلك وكذا من قوله ص الناس الخ فانه انما اورده ص في شان عكرمة بن ابي جهل
حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد ص دفع الطعن عنه ومدحه بالشرف ولو كان
المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح ولا دفع الطعن فان كون الجماعة من حيث المجموع افضل من

غيرهم

غيرهم لا ينفي افضلية واحد واحد كما اعترف به وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين
معناه ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث كونه صحابة ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا
في جواز التعبير عنه بهذا اللفظ وهذا مبني على ان مفاد الصيغة الزيادة في المشتق منه
بوجه من الوجوه فلا يلزم تفضيل المفضول على الوجه المستحيل كما حسبه هو والذي نقل
عنه هذا الكلام وهذا الحسبان هو الذي بعثه على ان حكم بان المراد من تفضيل الجماعة تفضيل
كل واحد منهم على من عدا هذه الجماعة مما اضيف اليه على ان ايراد الخيار بصيغة الجمع يدل على
خيرة كل واحد منهم كما لا يخفى ثم غير صاحب القيل كلامه هذا وتلك كون المفضل في قوله اله
الذين هم اكرم احبابه هو كل واحد واحد منهم غير مسلم بل غير مستقيم اذ في هذا القسم قد اشترط
ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل المفضول كل واحد من الآل على من عداه
من الاحباب وذلك مستلزم لتفضيل المفضول على الفاضل بحث فانظر ان المفضل في
المثال المذكور هو صنف الآل مع قطع النظر عن حال كل فرد فرد كما يقال قريش افضل
العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن الله صنف الآل متفضلا على
جميع من سواهم من محبوبيه بلا قصد الى تفضيل كل واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل
على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا
يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول على الآخر هذا ما ذكره ثانيا ومن فرط
التلبيس نقل ما اورده على عبارته الاولى على هذه العبارة ثم واجاب بما تستوفي حاله
واقول انما يستقيم بل هو غير مستقيم لو ثبت انه يجب الزيادة على جميع من عدا المفضل مما اضيف
اليه وكلام هذا الفاضل ونزاعه انما هو في ذلك كما لا يخفى ثم ان هذا الفاضل انما ذكر انه اذا كان
المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك

بطاعة مما اضيف اليه افعل وما ذكره من ان الغرض ههنا تفضيل الصنف لا يرد عليه
بل لا ارتباط له به اصلا اذ ح يكون المفضل الصنف لا الاشخاص وكلامه على تقدير
ان يكون المفضل هو الاشخاص ولا يتمشى ان يقال اذا كان المفضل هو الاشخاص
يكون المفضل هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الخيار في المثال الذي اورده يابى عن ان
يكون المفضل هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الخيار الا ان يحمل على الاصناف وح
يكون كلام الفاضل المذكور قاصرا كما سبق ثم قال صاحب التلويح وفيه بحث اما اولا
فلان كون الشخص من قريش وان كان فضيلة لكن ليس بفضيلة تعدل جميع الفضائل
حتى يصح تفضيل من له هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي العالم
المتقي من الانصار افضل من كافر جاهل فاسق من القريش فلم يكن هذا الكافر من قريش
افضل منه واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل
كما يجري بين الاشخاص يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض
من النكاح بقاء الصنف اعتبر فيه الفضيلة الصنفية وصنف القريش افضل من
سائر اصناف الناس فلذلك حكموا بعدم كفاءة غير هذا الصنف له واما ثالثا فلان
قوله لو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح له تم اذ الشخص كما يمدح بفضائل نفسه كذلك
يمدح بفضائل صنفه وكلاهما شايعان واما قوله ثم لا شك في صحة المعنى ولا في جواز ان بهذا
يعبر عنه بهذا اللفظ مسلم لكن لما لم يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل
الصنف من حيث انه صنف ليصدق الحكم ولمثل ذلك حكموا بان قولهم الرجل خير من
المراة لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير بل يدل على ان هذا القسم خير من ذلك
القسم اقول لا نسلم ان كونه من قريش فضيلة فيكون افضل ممن لم يكن من قريش

من

من تلك الحيثية وان كان للغير فضايل اخرى وكون الصحابي العالم المتقي من الانصار افضل
من الكافر الجاهل الفاسق من القريش من حيث الدين والعلم والثواب لا ينافي كون
الكافر القريشي افضل منه من حيث النسب ولا محذور فيه وما ذكره مبني على ان
يكون معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه او في اصل الفعل على ما تخيله وهو
مصادرة على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه ثم من البين انه لو لم يكن فضيلة الصنف
فضيلة للفرد بوجه ما لم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الفرد بفضيلة الصنف كالافتخار
بفضيلة الجار بل كان الفرد في ذلك كالمتبجح بحلية جاره على ما قاله العلامة الشيرازي
في بعض لطايفه فالمدح بفضايل صنفه مدح للفرد بفضيلة من حيث كونه من الصنف
الفاضل بناء على ان الغالب تحقق بعض تلك الفضايل الصنفانية في الفرد كما انه الغنى
وعلو الهمة والصدق والسخاوة الى غير ذلك وان كان قد يتخلف الحال عن هذا المنوال
في بعض الافراد ولو فرض العلم بتخلف جميع تلك الفضايل في فرد فقد فضل باعتبار الانتساب
الى الصنف الكريم فان نفس ذلك الانتساب ايضا يعد شرفا في العرف فالمدح في الحقيقة
بفضيلة نفسه وهي الانتساب وهذا هو المراد من سياق الحديث ومثل ذلك لا ينكره
الا معاند ولا نم ان الغرض من النكاح تكثير الصنف بل تكثير النوع كما صرحوا به كيف
ولو كان الامر كما لكان توهمه لم يجز النكاح لكل صنف الا مع ذلك الصنف ولا نم
انه لا يصدق هذا المعنى في مواقع استعماله فان الزيادة بوجه ما اعم مما ذكره ومن
الزيادة بوجه دون وجه فيصدق في المواضع باسرها وربما يعين بالقرينة ان
المراد الزيادة من جميع الوجوه كالعام اذا دل القرينة على ان المراد منه الخاص
لا نزاع فيه انما الكلام في اصل معنى الصيغة ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الفاضل المعول

عنه وما توهمه القايل يستلزم اثبات معنى ثالث للاضافة بيان ذلك ان الجمع انما يدل على
احاد مقصودة بحروف مفردة فاذا كان كل واحد من الجماعة مفضلا على غيره الذي ليس
من تلك الجماعة كما ذكره لم يكن الزيادة على جميع من عداه لاستثناء بعض من عداه
وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع من عداه ممن اضيف اليه وهو ظاهر جدا فيه
الزام لاحد الامرين المذكورين ومن هنا يعلم انه لو لم يرد الزيادة بوجه ما لزم كون الفاضل
مفضولا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث في احاد الموصوف اذ كل واحد
من الموصوفين اما ان يكون زايدا في الاصل الكرم كما اعتبره المعترض فيلزم كون كل
واحد منهم فاضلا ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زايدا
على من عداه من سوى الجماعة كما اعتبره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتامل ومما
لما كان المطلب الاعلى يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر وهو امام الصناعة والمشهود
له بالبراعة قال في اول شرحه لايضاح النحو لابي علي الفارسي عند قول المصنف الكلام ما الف
من ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف اعلم ان الالف واللام في الكلام لاستغراق الجنس
فلا يريد به كلاما دون كلام كما اذا قلت الرجل خير من المراة لم ترد به رجلا دون رجل
وانما تقصد به الشياع واستغراق كل الجنس فليس من الكلام الا وقد اشتمل عليه قوله
الكلام الف كما انه ليس من رجل الا وقد احاط به الرجل في قولك الرجل خير من المراة
بهذا اللفظ ومن البين انه لو كان الامر كما ذكره المعترض لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام
وجه اصلا بل لم يكد يصدر هذا الكلام من احد من العوام فضلا عن مثله من الاعلام
وقال السعيدي في شرح الكافية ان قيل وجوب الزيادة على المفضل عليه يشكل
بقوله تعالى وما نريهم من اية الا هي اكبر من اختها اذ لا يستقيم ان يقال الزيادة ان كل

واحد منهما افضل من الاخر لما يودي اليه من اثبات الزيادة ونفيها في كل واحد منهما فقوله

لانه هي اكبر من اخيها شامل للجميع فيلزم ان يكون كل واحد منهما اكبر من الاخرى وذلك يودي

لما ان يكون اكبر وليس باكبر قلت اجاب المصنف في امالي القران من وجوه احدها كذا او

ثانيها ان يكون المراد الا هي اكبر من اختها من وجه وقد يكون الشيئان كل واحد منهما افضل

من الاخر من وجه هذا كلامه عبارته ومع تصريح هذين الشيخين لا يبقى الا عجز والعناد والله ولي الرشاد

وانت تعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاق على كون معناه ما ذكره لا يسد موضعه لما عرفت من

ان اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاق على كون معناه قسم مع ان مفهومه منه اعم كما في الوجود

فان المتبادر منه عند الاطلاق الخارجي مع ان معناه اعم ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره الاستاد

قدس سره هو ان المراد ههنا هو الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون الصيغة

موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به الشيخان فالايراد ساقط

عن اصله جدا الا وجه له اصلا لما كان المطلب الاعلى الخ كما ان شرف

العلوم اما لشرف موضوعه او لجلالة غايته او لوثاقة برهانه كذلك رجحان مسايل العلم

الواحد بعضها على بعض وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى دراية فلا حاجة الى ما قيل

تصوير ذلك بان يكون لبعض المسايل به اختصاص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة

من علم ترتب الثواب على اختصاص مسايله ويكون اختصاص بعض مسايله اكثر ثوابا من

اختصاص بعض اخر هو العلم باحوال المبدا والمعاد قيل المراد بالمبدا مبدا ما يوجد

واوله ويقابله منتهاه واخره وكما يقال الاول بهذا المعنى منحصر في الباري تعالى من حيث

انه موجد كل موجد على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء كذلك الاخر بالمعنى المذكور

منحصر فيه من حيث انه غاية الايجاد كل موجد اذ هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين في موضعه

فهو الاول والاخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان
ومنتهى امره اى كونه بعد هذه النشاة وبمقابله مبدأ الانسان وابتداء امره اى قبل هذه كونه
النشاة فالمعاد والمبدأ المذكوران ليسا مضافين الى شيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه
قلت عليه لا نم انهما ليسا مضافين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المراد مبدأ الانسان وكونه
مبدأ الكل بما يوجد حال من احوال مبدأ الانسان غاية الامر ان لا يكون البدؤ والعود
بنحو واحد وذلك غير ضائر ولئن سلمنا انهما ليسا مضافين الى شيء واحد فلا نسلم انه خلاف المتبادر
فان المبدأ والمعاد بهذين المعنيين مشهوران بحيث لا يتبادر الى غيرهما بل اطلاق المعاد على
الغاية غير مشهود اصلا كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في شرح المقاصد وهما المعبر عنهما بالايمان
بالله واليوم الاخر وقيل فيه بحث اذ مبدأ الانسان شامل للثواب والنطفة والعلقة وغيرهما ومعرفة
احوالها ليس من المقصد الاقصى وهو ليس مبدأ الكل شيء كما حسبه على ان المبدأ ههنا اشارة
الى موضوع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة وهو مبدأ جميع الممكنات لا مبدأ الانسان
المراد اقول من البين ان المبدأ ههنا الفاعل كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو لم يحمل على ذلك ورد على توجيهه
ايضا ان مبدأ الكل شيء يشمل مبادئ الاشياء وسائر اشياءها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة
احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العبارة اشعار بان المراد شيء واحد يكون مبدأ الكل شيء
وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد هو مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان ان اراد ان عنوان
الموضوع في ذلك المقصد مبدأ الممكنات دون مبدأ الانسان فغير مسلم فان عنوان المسئلة هناك
هو الواجب لا مبدأ الممكنات ولا مبدأ الانسان وان اراد انه يصدق على موضوع ذلك المقصد
مبدأ الممكنات ولا يصدق عليه مبدأ الانسان فنقول ظاهر البطلان واحوال المعاد مما لا يستقل
به العقل قيل العقل لا يستقل بأكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها كتبدل اللذة والالم

بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه الحكما ويستقل باكثر ما علم من احوال المبدا وان كان
لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكما فظهر انه لو قال واكثر احوال
المعاد وبعض احوال المبدا مما لا يستقل به العقل لكان اظهر قلت عليه الظ ان المراد المعاد
الجسماني كما صرح به في الحواشي الشريفة فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى
فيه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله المجوث عنها
في العلم واما امكانه فهو من المبادي في اثباته واعترض عليه اما اولا فلانه لا يشتبه على احد
ان المراد بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من المعاد الجسماني وغيره
كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله والحكمة تقتضي البعث والضرورة قاضية
بثبوت الجسماني من دين محمد ص واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص
بعلم الكلام يقتضي ان لا يكون غيره من مسايل علم الكلام مقصدا خاصا به وليس كذلك لان
كل مسئلة من مسايل علم الكلام من حيث هي مسئلة مقصد خاص به لا يكون مسئلة علم اخر
من هذه الحيثية اقول فيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من الجسماني
ولا نم ان عبارة الشرح مصرحة به فان الشارح رح اشار هناك من عند نفسه الى المعاد
الروحاني استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور في المتن ولا نم ان عبارة المتن تشعر به فان قوله
والحكمة تقتضي البعث من قبيل المبادي كقوله في اول البحث حكم المثلين واحد وذكر الشيء
على سبيل المبادية في فصل لا يكون بحثا عنه في ذلك الفصل وحاصل كلامه ان الحكمة تقتضي
البعث لتحقق المكافاة التي تقتضي العدل فيجب على الله تعالى كما هو زعمه والضرورة قاضية بثبوت
هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا في ضمنه ومحصوله ان اصل المعاد ثابت بالدليل
العقلي وخصوص الجسماني بالضرورة من الدين فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه

اذ لم يثبت بما ذكره اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة على ان للحكمة تقتضى البعث الروحانى كما
لا يخفى بل معناه مطلق البعث واذا تحقق المطلق فى ضمن هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا
يلزم تحققه فى ضمن القسم الاخر ثم ما ذكره من انه لو قال واكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر
اذا علم ان ما لا يستقل العقل به من جميع احوال الجسمانى والروحانى اكثر مما يستقل به وهو
غير ظاهر بل فى حيز المنع فلو قال كما ذكره لم يكن ظاهرا فضلا عن ان يكون اظهر واما ثالثا فلان
الحصر المستفاد من قولنا فانه المقصود الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحانى
فانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مقصودا خاصا به بحسب الذات بل من المسائل المشتركة
بين العلمين ككروية السماء المشتركة بين العلوم الثلثة الطبيعى والرياضى والالهى ولا ينافى
الاختصاص مع قيد الحيثية الاعتبارى بحسب الذات فسقط قوله واما ثالثا الخ وهذا امثال هذه
لا يليق باهل التحصيل فضلا عن مدعى الكمال والتكمل ثم قيل لو كان الحصر المستفاد من قوله
فانه المقصود الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحانى لدل الكلام على ان المعاد الروحانى
من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه فرض انه من مسائل علم الكلام يدل على
انه ليس من مسائل علم الكلام وهما متنافيان ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسمانى مقصود
خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح فى الشفا بان الحشر قسمان جسمانى وقد اغنانا
النبى صلعم عن التعرض له وروحانى ولكن نثبته وقد اثبت الحشر الجسمانى فى بعض تصانيفه
بوجه دقيق لا يسع ذكره هذا المقام اقول نفى كون المعاد الروحانى مقصودا خاصا
بعلم الكلام يتحقق باحد الامرين اما بان لا يكون مقصود ذلك العلم اصلا واما بان يكون
مقصودا مشتركا ولما كان نفى كون غير الجسمانى مقصودا خاصا كافيا فى تبادر الجسمانى اقتصر
عليه اولا ثم اشار الى انه ليس مقصودا اصلا فلا ينافى اصلا كما توهم ثم لا يخفى على من

زادني فبره ان عبارة الشيخ دال على ان ذلك خارج عن مسايل الفن وذلك كما يقولون
ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية ولا يدل ذلك على ان يكون علم الفقه من اقسام الحكمة
العملية وكذا اثباته في بعض تصانيفه ليس من حيث انه من مسايل الحكمة بل ما رايناه في تصانيفه
الا ما نقله عن بعض من لا يجازف من العلماء من انه ممكن وقد بالغ في رسالة المبدا والمعاد
في نفيه كما لا يخفى على الممارس ولو ثبت انه اثبته فلا يدل على كونه من مسايل الحكمة كما اشرنا اليه
في المعارف الالهية قلت في الحواشي اراد بالمعارف الالهية ما لا يتوقف الا بتوقيف الله
تعالى لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور الذي هو معرفة ذاته وصفاته وقد صحف بعض
المصنفين اولا التوقيف بالتوفيق واعترض بان جميع العلوم لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى
فلما نبهته على ما وقع له من التصحيف تشبث بذيل التحريف وقال فيه بحث لشمول هذا التوقيف
ساير العلوم نظريا كان او بديهيا اذ لا يتوقف الا بتوفيق الله تعالى وهذا يدل على عدم
وقوفه على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون ان اسماء الله توقيفية بمعنى انه انما
يتلقى من الوحي الالهي وتعليمه كما للانبياء عليهم السلام او مما يقتضي الله كما وقع لغيرهم ولو كان للاد
كما ذكره لكان اسماء الاحاد كزيد وعمرو توقيفية وذلك مما لا يتوهمه احد احتاج الى بيان بلوغه
المشتركة قيل ان اراد الاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر
فما يعدونه ابدا عاما لم يرد عليه ان الحيوة والعلم والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب والجوهر
مع انها لم تعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجواهر لكن كون
العلية مشتركة بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة بين الثلثة
او الاثنين في الجملة يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب
في المقاصد الثلثة اي الغرض ان يبين ان المسايل التي ذكرها المصنف في الكتاب لم حصرها في ستة

لاني عددا فذ وبيان ذلك ان المناسبة اقسام في نفس الامر فناسب ان يذكر في ستة مقاصد ولم
يبحث فيه عن العام المشترك بين الواجب والجوهر مثلا بل يبين علم الواجب في بابه وعلم الجوهر
في بابه اقول المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا الكتاب في العلم الفلاني وكل
كتاب في ذلك العلم يليق ان يرتب على كذا ابوابا او فصولا او امثالهما اما الصغرى فظ واما الكبرى
فلان ما يجب ان يذكر في كتب العلم من اجزائه وما يتعلق به كذا وكذا كما هو المشهور بين اهل
الصناعة وعلى ما وجهه به هذا القائل بين تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالذكر من غير وجه
مناسبة حتى انه لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة لتاتى ما ذكره والحاصل ان الوظيفة
ههنا بيان وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد ولا يحصل ذلك بما وجهه به اصلا اذ
حاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه لم يذكر في الكتاب الا ما في هذه الفصول
والابواب وهي كذا اقساما ولا يخفى ركاكته وخروجه عن وظيفة المقام ثم اني اوردت
في حاشيتي انه ان اريد بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من افراد الثلثة او الاثنين
يلزم خروج الكثرة فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد وكون العلة للصورية والمادية
وغيرها مشتركة بهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك
بين افراد الثلثة او الاثنين في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام
ايضا عند بعضهم وذكرت في الجواب ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب
ان يبحث عنها اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن
انواعها فقط فقيل عليه فيه بحث لانا في الايراد فلانا لا نم ان الكثرة لا توجد في الجوهر
المجرد الواحد فان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة الكثرة المنقسمة الى الكثرة بالموضوع والكثرة

بالحلول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام كالكثرة بالحلول يوجد في الجوهر المجرد
الواحد فيكون القسم موجودا فيه لا محالة وما لا تم ان العلة الصورية والمادية من الامور
لانه امورا عامة ولا يذكر بحثهما موضوعا بعض المسائل في مقصد الامور العامة لانه كما
يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل كذلك يجوز ان يجعل نوع موضوع
قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك يبحث في مقصد الامور العامة عن انواعها
كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض
من وضع المقصد الاول في الكتاب معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقيق بان
يذكر في المقصد المذكور ولا يتوقف ذكره فيه على غرض اذ يتعلق بذكره هناك وكذلك
الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر والعرض وهذا القدر كاف في ذكرها كذلك
هناك ولو لم يكف هذا القدر كما توهم لاحتاج ذكر كل مسئلة في بابه الى ان يتعلق به غرضا
سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها ودون اثبات ذلك خرط القتاد وليت
شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من الامور العامة ولم يتعلق بالعلم
واخواته حتى لم يذكر فيه اقول لا يخفى ان الكثرة بالحلول والموضوع راجع الى كثرة الموضوع
والمحمول بالعدد وليس ذلك كثرة في الجوهر المجرد بالحقيقة بل الكثرة في الحقيقة انما هي في
الموضوع والمحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر الواحد المجرد لا يتكثر في نفسه بسبب
تكثر المحمول بل انما يتكثر موضوعه ومحموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المحققين
في رسالة له في العلم والنطق والمعتبر في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك
بالعرض وان اعتبر الاشتراك بالعرض فالكم بالعرض ايضا يشمل الجوهر المجرد الواحد كما
انه متكثر بحسب الحلول فهو متكم بحسبه بالكم المنفصل كيف لا والكثرة هو الكم المنفصل بعينه

وما ذكره من قياس موضوع الفصل والباب على موضوع العلم يقتضي ان يجوز البحث في القسم
الكلي من الطب عن المعالجات الجزئية فيلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب وسيجيء
منه كلام على ذلك ونتكلم عليه هناك ان شاء الله وما اورده على الجواب انما يرد على ما فهمه
لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه الا انه قد يترك بعض المسائل في بابه لاجل عدم الاهتمام
به بناء على انه لا يفوت بتركه غرض كلي في زعم التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب
جميع مسائله والا لم يختلف الكتب بحسب كمية المسائل المذكورة فيها وكيف يتوهم ذلك والمسائل
تتزايد بتلاحق الافكار ثم من البين ان كل واحد من المصنفين انما يختار ذكر بعض
المسائل ويترك بعضها بحسب مزيد اهتمامه وعنايته بالمذكور دون المتروك بناء على ما يراه من قلة
النفع وكثرته اولا يريب احد ان بعض المسائل اهم واشرف من بعض فيذكر كل واحد منهم
ما هو اهم عندهم فالعمدة في الجواب هو عدم وجوب ذكر جميع المسائل في كل باب وما ذكر من عدم تعلق
الغرض المعتد به بالمتروكات تبرع ببيان النكتة في تركها وانما ذكر ذلك لاطراد ترك الباحث
في جميع كتب القوم ومثل ذلك يبعث الاذهان الثاقبة بالفحص عن وجهه والنكتة فيه اذ يبعد عند
الطبع السليم احالته الى مجرد التشهي والارادة مع اختلاف الطبائع والدواعي واتفاقهم
على ذلك فعلم انه وقع في جانب من المراد بل هو في واد وذلك في واد والله الموفق للرشاد
فالبحث عن العدم الخ قلت عليه في حاشيتي لا نم ان البحث عن العدم استطرادي
لانه ليس في تعريف الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع ان اريد به
المطلق ان قيل لانا نعتبر فان العدم والامتناع المذكور من الاحوال المشتركة بين الجوهر
والعرض ولو قيل ان العدم المطلق لا يعرض الجوهر ولا العرض قلنا قد جوز السيد المحقق قدس سره
والشارح بعض الاحتمالات التي يكون بناء عليها العدم المطلق عارضا لهما كما فصلناه

سا

سنا الحواشي وذلك التجويز ينافي الجزم بكون البحث عنه تطفلا ومع قطع النظر عن ذلك
لا شك ان الجوهر والعرض ليسا واجب الوجود المطلق والذهني لذاتهما بل هما
ممكن الوجود فيكونان ممكن العدم فالعدم المطلق من احوالهما الممكنة الثبوت لهما واعترض
عليه بان العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له وهو ليس حالا لشيء
منهما اذ معروضهما انما هو المعدوم المطلق وهو لا شيء محض لا تميز له اصلا فلا يكون
واجبا ولا جوهرا ولا عرضا وكذا الحكم الامتناع اقول لا نم ان العدم المذكور فيه ما هو
رفع الوجود ومقابل له بمعنى انه لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء في وقت من الاوقات
كانه بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في وقت دون
اخر كان السكون المعتبر في موضوع الطبيعي حيث جعل موضوعه الجسم من حيث الحركة و
السكون ليس بمعنى عدم الحركة مطلقا بمعنى انه لا يكون متحركا بنوع من انواع الحركة في
شيء من الاوقات فان ذلك لا يعرض شيئا من الاجسام اما الفلكية فظ لا سيما عند من
يقول الكواكب تتحرك على مراكزها كالشيخ وموافقيه من الحكماء واما العنصرية فلان الوضع
السابق عندهم معد للوضع اللاحق كما تقرر في موضعه فلا تتناهى اوضاع اجزاء
العناصر بقدمها والقوابل يدوم عندهم فكل جزء منها مستحيل من الصورة الفاسدة
الى الصورة الكائنة وتلك الاستحالة مسبوقة بالاستحالة في الكيف كما ذكروا ان الماء يتسخن
بالتدريج الى ان يصل سخونته الى حد لا تجامع الصورة المائية فينخلع عن هيولاها تلك
الصورة وتفيض عليها صورة الهواء والهواء يتبرد بالتدريج الى حد المائية وقس عليه
ساير الانقلابات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام التي هي اجزاء العناصر
لا يتسخن ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا بالاستحالات الغير المتناهية قلنا

لا تجامع الصورة الهوائية
فينخلع عن هيولاها تلك الصورة
وتفيض عليها الصورة ص

من قواعدهم ان كل كاين فاسد وايضا حركة الاجسام العنصرية في الكيفيات المحسوسة كالضوء
والظلمة والحرارة والبرودة وغيرها مما لا يكاد يخفى على ان عدم خلو بعض الاجسام عن
مطلق الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يبحثون عن السكون الغير الدايم المقابل لبعض انواع
الحركة كما في قولهم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين هذا واما ما ذكره الشيخ
وغيره من المحققين من ان المراد بالحركة ههنا ما يشمل الكون والفساد فلا والا ظهر فان عدم
اتصاف شيء من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك دايم
الحركة في الواقع واجزاء العناصر كلها متصفة بالكون والفساد في وقت من الاوقات وكذا الحال
في الامتناع المراد به ما هو اعم من الذاتي والغيري فلا حاجة الى الاعتذار ثم ان المعترض
اعترض على قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما بقوله وفيه بحث اذ لا
يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات الموجودات ان يمكن عروض العدم المطلق
لها لجواز ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها
الممكنة لان ليس الممكن للشيء يجب ان لا ينافيه قال بعد ذلك بيانا ونقول ان اراد بقوله اتصاف
الموجودات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب
ذلك الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف
بالعدم المطلق الذي هو رفع المطلق من احوالها الممكنة وان اراد ان اتصافها بجميع افراده ممكن
فذلك ممنوع والسند ظاهر اي وان اراد اتصافها بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرده ممكن
فيلزم ان يكون اتصافها بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن فرده ايضا ممكنا فيكفي في صدق
هذا السلب كونه من افراد الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب جميع افراد الوجود معا
من احوالها الممكنة اقول يرد على هذا الكلام من اثار الخبط ما نعيينا عن التعرض له فالاعراض

عنه اولى من الاعتراض فلينظر الناظر الى قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق غير
معلل بذوات المعدومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها كيف حمل قولى ان الجوهر
والعرض ليسا واجبى الوجود لذاتهما على ان ذاتهما ليست علة لموجوديتهما فقد توهم
ان الواجب لذاته ما يكون ذاته علة لوجوده كما ذهب اليه المتكلمون وقد علم بطلانه
فى موضعه ثم الى الترديدات التى ذكرها اذ مع ظهور ان الجوهر والعرض ممكنا الوجود
بالامكان الخاص سواء اعتبر ابالقياس الى الوجود المطلق او الى الوجود الخارجى او
الوجود الذهنى اذ ليس شئ من تلك الوجودات واجبا لهما بالوجوب الذاتى فيكون سلب
تلك الوجودات باسرها عنهما ممكنا اذ امكان احد الطرفين يستلزم امكان الاخر ثم
انهم جعلوا الامكان من احوال الجواهر والاعراض ومن البين انه اذا كان امكان
الوجود والعدم من احوالها كان العدم من احوالها الممكنة الثبوت لها وبهذا على ما
ذهبوا اليه من ان صدق الموجبة السالبة المحمول لا يقتضى وجود الموضوع فى غاية الظهور
على ما حققناه من ان صدق كل موجبة يقتضى وجودا فنحكم عليهما فى وقت الوجود بسلب
الوجود المطلق عنهما بالامكان وهذا الحكم صادق فان الاتصاف بالوجود لا ينافى
امكان العدم المطلق ولقد اغرب فى اخر كلامه حيث قال فى انه فرد بطبيعة الوجود
مع قطع النظر عن فرده ايضا ممكن وسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن افراده ايضا
ممكن ويكفى فى صدق هذا السلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب
جميع انحاء الوجود ممكنا من احوال الممكنة وانت خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق
بسلب جميع الافراد اذ لو بقى فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية فى ضمنه وكانه نسى
ان تحقق العام يكفيه تحقق بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده

لبعض ص

الطرفين

ثم من العجب الذي ليس منه عجبا انه صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان
هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون موصوفه لاشيا محضا ولا يكون له تميز بوجه من الوجوه
ثم جعل هنا مقابلة سلب الوجود في ضمن فرد بحيث لا يلزم فيه سلب جميع انحاء الوجود ثم قال هذا المعترض
نعم يرد عليه ما ان في المقصد المذكور يبحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره ولذلك
قيد المصنف الثلاثة بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين
الثلثة فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كما ان
الوجوب المطلق موضوع لبعض مسايله كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض منها وهو ليس مشتركا
فلا يكون البحث عنه من مسايل هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره هناك لا لذكر الوجوب
المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي
الذي هو بمنزلة نوعه موضوعا لبعض مسايله كما يجوز ان يجعل ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم
موضوعا لبعض مسايل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم
وهو ما يعرض للموضوع لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرضه بواسطة تساويه قد يكون
اخص منه كما حقق في موضعه ولما رأوا ان يكون مسايل علومهم البرهانية قوانين كلية ولا
يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه او
على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن هنا تسمعهم يقولون موضوع مسئلة العلم قد يكون نوعا
من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرضه الذاتية فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي
موضوعا لبعض مسايل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد ومبحوث عنه لخصوصه
حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار المذكور واول ما ذكره من قياس موضوع المقصد
على موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن العنوان خاصا فاعلم

غير مسلم وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه الليس كليا فهل
هذا الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض بل كما يعنون فصلا بالاجناس
العالية ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه الجوهر الذي هو من
افراد الجنس العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق على الوجوب
المطلق ووجوب المطلق يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق على
الجوهر والجوهر يصدق على الحيوان والانسان ومثل ذلك لا يجوز في موضوع العلم الذي
جعله شيئا عليا ذلك اذ علم الاجناس العالية لم يجز ان يبحث فيه عن الافراد التي يصدق
عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث في العلم انما يكون
عن انواع موضوع العلم ونظايره مما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة
تحت الامور التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليدرك وما
سماه كليا فليس بذلك الاسم حقيقيا اما اولا فلان الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسايل العلوم
البرهانية قد يكون جزئيا نعم لا يكون شخصيا واما ثانيا فلان الغرض من التبويب تمييز
مسايل العلم بعضها عن بعض ليسهل طلب الكل منها من موضوعه فاذا وضع باب الامور الكلية
كالقسم الكلي من الطب مثلا ثم يبحث في ذلك الباب عن الجزئيات كالمعالجات الجزئية ادى ذلك
الى فوات غرض التبويب وتلخيصه ان الغرض من التبويب تمييز مسايل العلم بعضها عن بعض
بحسب تمييز موضوعاتها فلو جوز ذكر ما عدا عنوان الباب فيه اصالة صار متعدد الابواب
مختلطة لا تمايز بينها بحسب الموضوع من الكتاب وذلك مناف لغرض التبويب فيكون التبويب
ضايعا فعنونة الفصل في الامور العامة يقتضي ان لا يبحث فيه الا عما هو منها والا فليجز ذكر جميع الامور
الخاصة لانها بمنزلة الانواع قال المعترض لا نم ان عنونة الفصل بشي يقتضي ان لا يذكر

فيه سواء الاد ى انه يذكر فى فصل المباد امور سوى المباد و فى فصل الواجب امور سوى
الواجب بل عنونة الفصل بشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ موضوعا لهذا الفصل وح يجوز
حمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على افراده بالتفصيل المذكور فى موضعه من هذا الفصل
قوله والا فليذكر جميع الامور الخاصة فيه ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتى للعام الذى
هو موضوع الفصل عليها فذلك جايز ولا يلزم الاختلاط اذ فى هذا الفصل يحمل العرض الذاتى
للعام على الخاص وفى الذى يحمل العرض الذاتى للخاص على الخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها موضوعه الخاص
فيها وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها فمم اذ فى هذا الفصل يجب ان يحمل الاعراض
الذاتية للعام عليه والاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة له فكيف يصح ان يحمل عليه حتى لا
يلزم الاختلاط اقول ما ذكره من المنع انما يتوجه على مقدمة لم يدعها احد اذ المقدمة التى يذكر ههنا
هى ان عنونة الفصل تقتضى ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه واما ذكر ما عداه على سبيل المبداية
والاستطراد فلم يمنعه احد وما ذكر فى فصل المباد والواجب ما سواهما ليس اصالة بل تبعا
على سبيل الاستطراد والمبداية والكلام فى ان ذكر الوجوب الذاتى فى فصل الامور العامة و
البحث عنه فيه استطرادى والمعترض ينكره ولا شك انه حمل فيه على الوجوب الذاتى خواصه
كالبساطة ذهنا وخارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لا ما هو خواص
الامور العامة فيلزم ان يكون بحث اعتراضه ايضا استطرادى اقول لا نم من ان المذكور فى
فصل النبات والحيوان مثلا من المحمولات اعراض ذاتية لتلك الامور ام لا وعلى الاول يكون
اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعى الذى هو اعم منه لما اعترف به من ان الاعراض الذاتية
للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها فى ذلك العلم وعلى الثانى لا يصح البحث عنها فى
تلك الفصول بناء على ما قرره من ان الفصل الذى موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتى

وقف
امام رضا

للخاص عليه فيلزم على هذا القايل اما عدم جواز البحث عنها في العلم مطلقا او عدم جواز البحث عنها
في فصول لها على ان ما ذكره من انه يجب حمل الوصف الذاتي للخاص في الفصل الذي موضوعها
الخاص خلاف الواقع فان الفقها يبحثون في باب البيع عن حرمة الربا وفي باب الزكوة عن
وجوبها وفي باب النكاح عن فساد نكاح الشغار وكذا في ساير الابواب عن المحمولات التي هي اعم
من موضوع الفصل كما يعلم من تتبع ادنى تتبع والنحاة يبحثون في باب المبتدا والخبر عن رفعهما
وفي باب الفاعل عن وجوب ذكره وجواز حذف الفعل عنده وفي باب المفعول عن جواز
حذفه والمص في هذا الكتاب بحث في فصل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة بحث في الفلكيات
عن كروية الافلاك وفي فصل الانسان عن كونه مجردة وفي فصل الهيولى والصورة عن تلازمهما
وليس شي من تلك المحمولات عرضا ذاتيا لموضوع الفصل لانها اعم   وتحديدها باثبات العين
الخ قيل قد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين واقول
كانه لم يرد ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت
اعم من الوجود ولجمهور القوم في ان النفي وهو ان معنى كانه لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور
بالاضافة الى الوجود يصير بمعنى العدم وعنده بالاضافة الى العين الذي ينحصر في الموجود
بزعمه يصير بمعناه فالثابت على رايه جنس الموجود او في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين
النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين مميزا للوجود عما
عداه من الثابتات بزعمه فيكون فصلا للوجود او خاصة له فيتناول التعريف للوجود بذاته
والموجود لغيره ولا يختص بالموجود بذاته كما توهم وكما ان الثابت بالتقييد بالعين بالوجود
عنده كذلك النفي بالتقييد به يختص بالعدم هذا كلام صاحب القيل واقول قد صرح الاستاد
المحقق قدس سره في شرح المواقف بان فايدة ايراد العين ان يعلم ان هذا التعريف للوجود بنفسه

النفي ص

يختص ص

لا للموجود لغيره ولا لما هو اعم وهذا القايل فالقه بجد هذا الاحتمال البعيد ونسبه الى التوهم
على ان من يرى الثابت اعم من الوجود يرى المنفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل
للثابت والمعدوم مقابل للوجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدوم الممكنة
او غير ثابت كالممتنعات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدوم بالمنفي فلا يكون
لمن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القايلين بان الثبوت اعم قايلا بان المعدوم مرادف
للمنفي او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف للقايلين بعموم الثبوت بل الغالب على
الظن انه ليس لهم لما ذكرنا لا يقال المعنى بعين الخارج ومعنى الثابت العين الثابت في الخارج
فالثابت اعم ويختص بالموجود بالقيد لانا نقول بعد الاغماض عن ركاكة التوجيه ان القايلين
بعموم الثبوت ينسبون الثبوت الى الخارج فالمعدوم الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص
بالموجود بذلك القيد واما الثالث فلانه قد اخذ الكون الاول في حاشيتي للمعرف
ان يقول الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشي على صفة والمعرف هو مرتبا وجود
الشي في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول صفة مصدر كان الناقصة والثاني
مصدر كان التامة لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على
ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي وغيره لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود
معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود
الشامل للنسبي فلا يرادف ايضا بل يكون تعريفا للشي بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده
اعترض عليه اما اولا فلانه ليس للمعرف ان يقول ذلك الا اذا ثبت ان للكون معنيين
حتى نقول عرفت احدهما بالاخر او عرفت القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت
ملاحظه نسخه
المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد وقد يحمل هذا المعنى الة لتوقف حال الغير

وح یکون غیر مستقل بالمفهومیة وقد یجعل الة لتعرف حال الغیر وح یکون مستقلا بها کما یشهد به الفطرة السلیمة وذهب الیه القوم فیه وفی نظایره من الامکان واللزوم وغیرهما کما یجی تفصیله فی الشرح واما ثانیا فلانا لا نم ان الظاهر ان المعرف هو وجود الشی فی نفسه وای دلالة للتعریف بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه فی الکتاب وهو اعم من وجود الشی فی نفسه لانه مساو للشی علی ما نص المص واما ثالثا فلان المراد ما ذکره من الایراد علی سوء فهم المراد وذلک لان المص بعد ان حقق ان للوجود معنی واحدا بدیهیا مشترکا حکم بان هذا المعنی قد یجعل محمولا وقد یجعل رابطة واشار بذلک الی قسمی القضیة اعنی الهلیة البسیطة والمرکبة لیبتنی علی ذلک اثبات المادة فی کلا قسمیها ومن البین ان المعنی الواحد سواء جعل محمولا او موضوعا او رابطة هو ذلک المعنی والاختلاف فی العوارض الخارجة عنه فلو عرف المعنی حال کونه موضوعا بنفسه حال کونه محمولا کان ذلک تعریفا للشی بنفسه ولما کان اسما لهذا المعنی ایضا فلو عرف احدهما بالاخر کان تعریفا بالمرادف ولم یرد المص تقسیم الموجود الی المحمول والرابطة حتی یتوجه علیه ان الوجود غیر منحصر فیهما لجواز ان یکون موضوعا او غیره مما لا یکون احدهما وهو قد قسم الوجود الی فردین منه ولکل منهما معنی غیر معنی الوجود حتی لو عرف احدهما بالاخر کان ذلک تعریفا لاحد قسمی الشی بالاخر منه ولو عرف القدر المشترک باحدهما کان تعریفا للشی بما یصدق علیه ثم ما اختاره المص من ان الوجود معنی واحد یجعل تارة محمولا وتارة موضوعا رابطة موافق لما ذهب الیه سایر المحققین قال الشیخ فی برهان الشفاء مطلب هل علی قسمین احدهما بسیط وهو مطلب هل الشی موجود علی الاطلاق والاخر مرکب وهو مطلب هل الشی موجود کذا او لیس موجودا کذا فیکون الوجود رابطة لا محمولا فقد بالغ صاحب الاشراق فی انه معنی واحد فی الحالتین والاستدلال بان الوجود الرابطی نسبی والمحمول معنی غیر نسبی

فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من
المقولات وهو سمج في غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير
حاله وحدوث تعلقه بشيء اخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع
اذ المعنى البديهي المسمى بالكون والوجود اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر
لاخر واحد من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجود
الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله وحدوث تعلقه بشيء اخر
فساده ظاهر فان الشخص المعين لما حدث له تلك الامر صار مالكا له واذا حدث له ولد صار والدا
له فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى اقول ــــ في هذا الكلام
انظار الاول قوله ليس للمعرف ان يقول الخ فلان من زعم ان التعريف دوري موجه عليه اثبات
الدور وصاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات على التعاريف دعاوى محتاجة الى الاثبات
ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج عن قانون التوجيه
قوله ثبوت المعنيين غير مسلم الخ ايضا غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا يشك ان قول
المص ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع وهو سلامته
فقد قلب الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب عندمدعيا على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد
لا يتغير بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية
وذاتيات لا يتغير بالتغايرات نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف المعنى قد يلاحظ	السابع
بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل الة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا
الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة الى غيرها اصلا الا مثلا الابتداء والامكان
ونظايرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها الة لتعرف

حل

حال الطرفين وهي في كلتا الحالتين معان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلتفت
الى الطرفين بتبعيتها وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك
المعاني في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك
المعاني قد ينفك عن الالتفات بالذات الى الطرفين والحاصل ان معنى واحدا اذا لاحظه العقل
بوجه من الوجوه كان من مقولة الاضافة واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى
كما يشهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته وهل هذا الا كما يقال ان زيدا اذا لوحظ
بسبب الخطوط فهو من نوع غير الانسان واذا لوحظ بشرا فهو من نوع آخر بل هو افحش
من ذلك فان تبدل نوع الى نوع آخر مع بقاء الجنس اقرب من تبدل الجنس لا سيما الجنس
العالي اذ في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية لا يبقى منها شيء فكيف
يتوهم فيها وحدة المعنى ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشيء في
نفسه فاذا قلت زيد موجود لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه كيف لا وقد سمى الشيخ في الهيات
الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي
بالذات لا بالعرض كالمنحني مثلا فاذا اطلق لم يتبادر منه الا المنحني بالذات وانما ينصرف
الى المنحني بالعرض او ما يشمله بالتقييد لفظا او [illegible] فانكار ذلك مكابرة غير مسموعة واما قوله
واي دلالة للتعريف عليه فمشعر بانه توهم انه لا بد ان يكون في التعريف دلالة عليه وهو
غير مسلم اذ الغرض هاهنا منوط بتخصيص الوجود وهو حاصل من اطلاق لفظ الوجود
كما علمت على انه قد صرح الاستاد المحقق قدس سره بان فائدة لفظ العين هو ذلك التخصيص
كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم الخ فمن
قبيل الاحتجاج على الخصم بكلام خصمه فان المصنف ادعى على صاحب التعريف لزوم

الدور فاذا منع هذا او واحد من قبله لزوم الدور بناء على تخصيص الحد ودلم يمنع ان
يقول المصنف او احد من جانبه اى نوقشتكم للام الاعم بناء على ان البحوث عنه فى الكتاب
هو الاعم وقد نص فيه على انه مساوق الشئ لان البحث انما هو مع المصنف فكيف يحمل كلامه
حجة على ان تخصيصه بذلك فى حيز المنع كما لا يخفى واما ما نسبه الى المورد من سوء فهمه المراد
فاعلم ان حيث قال وبالجملة فلان المعلم لحق كون الوجود مشتركا بين وجود الشئ
فى نفسه ووجوده لغيره واين فى كلامه اقامة الدليل عليه حيث حتى يقال انه حقق ذلك
بل لم يتعرض لبيان ذلك اصلا غاية ما فى الباب انه سلم ان كلامه مبنى على ذلك وكلامنا معه
فانا نمنعه فما ذكره من قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما مر بل هو مصادرة على المطلوب الاول
فان النزاع انما هو فى وحدة المعنى كما لا يخفى واستدلاله على ان الموجود الاعم بانه مساوق
للشئ فى غاية السخافة اذ الموجود فى نفسه مساوق للشئ فى نفسه فان كل شئ فهو موجود
فى نفسه وكل موجود فهو شئ بل المساوقة انما يلايم الموجود فى نفسه لا الاعم فان الاعم
على زعمه قد يصير رابطة ومن البين ان الشئ لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد
شئ قائما كما يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يبق للترديد فى مرادفته
للشئ جهة لظهور ان معنى الشئ لا يمكن جعله رابطة ولما ثبت الترديد فى المراد فمن
العقلاء سيما المصنف علم انه ليس مرادهم المعنى الاعم الذى توهمه فاحسن تدبره بل قد صرح
الشيخ فى منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظى بين المعنيين كما نقلناه فى حاشيتنا
ومنشاء وهمه ان القوم ذكروا فى المعانى النسبية انها قد يجعل اله لملاحظة الغير وقد
يلاحظ بذاتها فتوهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا وقد
يلاحظ على وجه لا يكون نسبيا وذلك التوهم مع انه ليس له منشاء يتيم للقوم عذرا

ما يشهد بصحة التمثيل بناؤه كما نبهت عليه ومهدته في التنبيه الذي ذكرناه بان المراد هو
الامر الواحد اذا حدث تعلقه بشيء آخر يصير من مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من
تلك المقولة ومثل ذلك بان شخصا لما حدث له تملك امر وصار مالكا له واذا حدث له
ولد وصار والدا له فقد دخل تحت المضاف بعد ما لم يكن منه بناء على قوله بعينه اذ في
الصور التي لم يتقلب الشيء من مقولة الى اخرى يصير الآن من مقولة المضاف بل انما عرض له الاضافة
فصار مضافا مشهورا بالمضاف لا مضافا حقيقيا وما هو من مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي
لا مشهوره وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى شروع في الصناعة ومشعور به ثم ان
هذا المعترض لفرط اعجابه بنفسه وبكلامه كما هو دابه وشانه مفتون بما ذكره من هذه الكلمات
التي عرفت حالها ويرجع الى التحقيق اخرى بعد كتبه زعم انه رتب امور الارض ويفرع الى امور
السماء فقال بني هنا شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظا يكون فيه
وقال الوجود هو الفاعل او المنفعل لان الوجود في القضية الموجبة وما في حكمها من التركيب
الوصفي اما محمول او رابطة كما يدل عليه ما نقلناه ويشهد به الفطرة السليمة ايضا هذا كلامه
وانت تعرف ان المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذهني بينه وبين الموصوف
لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية والا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا
يكون شيئا منها لدخول الوجود الذي هو عرض فيه ولا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض
حيث قال اعتبار الارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد والذي
ذكره في الذي ذكرته لو از اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معتبر فيه وان هذا
القدر يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط الموصوف بالموصوف ليس شرطا للموصوف مثلا
حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالانسان مطلقا لم تتصور موصوف

الا ان من غير تصورها ان التعريف مطلب تصوري وليس موقوفا على اجرائه على ما هو
تعريف له وذلك ظ لا ستره به ولا يخفى ما في كلامه من المزيج عن قانون التوجيه فانه
تمسك اولا بجواز كونه شرطا واورد دعوى البداهة في كونه شرطا والاول غصب لمنصب
المقصم لان من يورد على التعريف انه مشتمل على الدور لا بد له من اثباته والوقف مانع والثاني
دعوى مجردة على انك قد عرفت فسادها   الموجود ما يمكن الاخبار عنه قال بعض الفضلاء
نه يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان مشهورا لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون
مانعا لاشتمال المعدومات لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع ايضا فانها
حال الوجود فيلزم الانقلاب وان اراد به ما يقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون
ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم
جزا بعضها يرد على التعريف خروج النسب والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية
ولا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع يجب
وصف المعدوم به والمراد بكون الموجود ممكن المعلومية والمخبرية امكان ثبوتهما له في الجملة
ولو باعتبار ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها الة لملاحظة غيرها لكن
يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات واعترض عليه بعض الاشراف في بعض هذه
الاطراف بقوله وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالامكان هو الامكان
الذاتي ولا نم ان للمعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان
له ذات وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا و
لا ممتنعا فلم يلزم فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين ذاته يلزم احد هذه الثلثة بعينه
والا لزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي

والقد

والوصفي معا غير وارد اقول هذا لطبق القوم على تقدم الامكان على الوجود وعلى خلاف
ما صرح به المعترض ولذلك اعتذروا عن عدم اطراد الفارق العلل بانه معتبر من جانب
المعلول وقد صرحوا بان الامكان علة للاحتياج والاحتياج متقدم على الايجاد والايجاد
متقدم على الوجود فيكون الامكان متقدم على الوجود بمراتب وتحقيقه ان الامكان
هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات اذ السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع فان قلت هب ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيء للشيء يقتضي
وجود ذلك الشيء بناء على التحقيق من ان الموجبة السالبة المحمول يقتضي وجود الموضوع
قلت هذه الزام لهم حيث لم يجعلوا السالبة المحمول مساوية للسالبة على انه بناء على التحقيق
ثبوت الامتناع للشيء ايضا يقتضي وجوده فلا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه
والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا كما صرح به المعترض لزم فساد تعريف
المعدوم الملزوم بما ذكروا واعلم ان تقدم ثبوت الامكان على الوجود سواء جعل الامكان سلبيا
او غيره يقدح في المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت
الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه واما تأخره عن ثبوته فلا كما ادعاه من نفي ورود الامكان
بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير مسلم خصوصا مع مثل هذا الوضع اذ القضية الوصفية
الممكنة انما ينبا درمنها الامكان بحسب الذات والوصف معا كما في قولك يمكن كون
الانسان المتحرك الاصابع كاتبا ولا يمكن كون الانسان الساكن الاصابع كاتبا ولا يخفى انه
لو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده المعترض فتامل
وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له اوردت عليه في الحواشي منع الترادف
للتفاوت بالاجمال والتفصيل بين الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاولى

ان بيان العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذت العدم مضافا الى الوجود كان
سلب الكون مرادفا له والمراد هنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة
في هذا المعنى واعترض عليه بمنع التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية
نابود ونيستى وهو بعينه معنى سلب الكون فيكون وزانه وزان الانسان والكاتب وانما التفاوت
في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فان معناهما متغايران لجواز تعقل احدهما
مع الغفلة عن الآخر وكذا اراده ان العدم للسلب غير مسلم اذ السلب معنى كلمة ليس ومن البين
انه ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفع الوجود لا الرفع المطلق فلو كان
العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيض الوجود بل معنى العدم كما صرح به الشارح واشرنا اليه
بالفارسية رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود واذ ذلك فقد توهم
ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معتبر في اللغة العربية وليس كذلك بها يدل ما يفهم
من لفظ نابود ونيستى بالتفصيل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكنا لم نجد بالفارسية
لفظا مفردا مرادفا له فسرناه بالمركب كما ان لفظ العنق انما يدل على معناه اجمالا فاذا اريد
تفسيره وعرف بدوش بيار او بالعربية بالجثة المؤخرة لم يدل ذلك على ان لفظ العنق يدل
على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك لجاز ان يدل مفرد
على معنى المركب الخبري وح فذلك المفرد لا يكون اسما العدم صحة الاخبار عنه وبه ولا فعلا و
لا حرفا وليخض ح كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يبق لمنع التعريف بالمفرد
كما ذكره المحققون وجه ويبطل ما ذكروه من ان طرفي الشرطية لا يصح التعبير عنهما حال الحكم
بالمفرد ولتحقق قضية اما دية بحسب اللفظ مع ان اقل مراتب القضية اللفظية ان يكون
ثنائية كما تقرر في موضعه وما ذكره من تغاير معنى الانسان والحيوان الناطق ان اراد

بجسبه التغاير بالذات غير مسلم كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا اذ لا تفاوت
بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل فمثل ذلك ايضا متحقق في صورة النزاع وليت
شعري من يقول ان لفظ العدم مفيد بسلب الكون مفصلا فما الذي يمنعه ان يقول لفظ الانسان
مفيد للحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق وانما يختص
بسلب الوجود بالتقييد لفظا او قرينة والمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر القيد
في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما
يضاف السلب الى غيره سواء بسواء والذي ذهب القوم الى انه نقيض الوجود هو العدم
المقيد هذا ولا يخفى ان مدعى الترادف معلل وما ذكره منع فمقابلته بالمنع كما فعله غير موجه
ولذلك ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع تنبيها على ذلك وان شئت مزيد تفصيل للمقام
فنقول ان اللفظ المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة
لان اللفظ انما يجذب الالتفات الى ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان اللفظ مفردا موضوعا
لمعنى مركب فالسامع عند سماعه يلتفت الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان حصل
ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك ناشيا من اللفظ والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع من عند
نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ يلتفت الى معناه الذي
هو جزء معنى المركب ومع كل جزء ملتفت اليه بالتفات على حدة وذلك هو التفصيل وقد بسطنا
ذلك بل جميع ما ذكره هنا في تجريدات الفوائد فليرجع اليها من اراد التفصيل وهو متوقف
على سلب مفهوم الوجود لما ذكرت في حاشيتي ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظ فلا يرد
عليه ما اورد الشارح في الحاشية واعترض عليه بان ما اورده الشارح في حاشيته هو انا
لا نم توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود بل نمنع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب

كل من قسمي الوجود مع الشك عن سلب مفهوم الوجود وقد حسب صاحب القيل ان الايراد يندفع
بان تقول قولك ما لا يكون موجودا مؤثرا او لا موجودا متأثرا يتضمن تعقل سلب الوجود و
ليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الوجود
فكما لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض
الانسان ولا تعقل سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود ولا تعقل سلبه
اذ لمن البين ان قولنا سلب الوجود المؤثر مركب من مركبين تقييديين الاول مركب اضافي
من السلب والوجود والثاني مركب وصفي من الوجود والمؤثر وكذا الحال في قولنا سلب الوجود
المتأثر فتصور سلب الوجود المؤثر متضمن لتصور سلب الوجود وكذا تصور سلب الوجود
المتأثر وكيف لا ونسبة سلب الوجود الى سلب الوجود المؤثر وسلب الوجود المتأثر
نسبة المطلق الى المقيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى الحيوان الناطق الذي
كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب احد القسمين التصديق بسلب القسم ايضا الا اذا علم
انحصار القسم فيهما وقد اشتبه على الشارح ومن تبعه حال التصور بحال التصديق والفرق
بينهما بين اذ لا يرتاب من له ادنى مسكة من ان مفهوم سلب الوجود جزء من مفهوم سلب الوجود
المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم بصر زيد وما ذكره من ان السلب وارد على المجموع خلاف
صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الوجود والوجود موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن
البين انك اذا سمعت لفظ سلب الوجود تتصور معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر
ينضم تصور معناه الى تصور معنى سلب الوجود فيتألف منهما تصور سلب الوجود المؤثر
فلا شك ان كلا من التصورين جزء من سلب الوجود المؤثر او المتأثر ومن ينكر ذلك فقد دايد
بين امرين اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم الفرق بين القسم والفرد الذي

ليس

ليس بقسم كالمؤثر والتأثر فان تصور السلب المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر
لا يتضمن تصور سلب القسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الوجود المؤثر
وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد [illegible] كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما يفيد
صريحا بالموجود ثم الوجود بتقييده بالمؤثر او التأثر وصرف مفهوم القسم الى معنى مجرد يتعلق السلب
به ارتكاب للمجاز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون تعريفا حقيقيا ولا يجوز
حمله على المجاز على هذا التقدير ونقل المعترض عن بعض الفضلاء ان القسمين هما الموجود
مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث هو مقيد اما بسلب القيد او المقيد وليس هاهنا بسلب
القيد الذي هو المؤثر او التأثر لانه لا يصدقان على ذات المعدوم فتعين ان يكون بسلب
ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه واقول ـــ هذا غير سديد
لا لما ذكره المعترض من ان سلب المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فمقصوده يكون بمقصود
رفع هذا المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بمقصود اجزائه التي لم يضف السلب اليها وذلك لما
عرفت من انه سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد للجزء الاول وليس مضافا الى المجموع
بل لان تصور سلب المقيد لا يستلزم تعقل كونه صادقا بسلب القيد او بسلب المطلق فان ذلك مطلب
تصديقي لا توقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور فلا تغفل واعتذر عما اوردته
عليه في حاشيتي انما نقلت هذا الاعتذار ونقول مفهوم الوجود هو مفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الوجود وان جهل جهل فلو احتاج
الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الوجود بالثابت العين
ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم
الصيغة ثم اني اجبت عن ذلك في الحاشية وبسطت القول فيه نقضا وابراما فاقتصر المعترض

على ايراد هذا القدر ولو ورد عليه ان الامور النظرية كالملك والجن يعرف من تعريفاتها لا من
اللغة وهذا بعينه اورده في الجواب ولم تنقل عنه بل جعله ايرادا على ما ذكره من السؤال
ثم قال ولنا استنباطه حواله معلوم الصيغة الى اللغة فلانه لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم
من اللغة كما هو قالب الدليل بل اريد بها انه لم يكن متميزا ومتحصلا ومتيقنا من جملة الامور المعلومة
فحصل وتميز من اللغة وذلك لانهم عينوا مفهوما على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول
ما اشتق من فعل لمن وقع عليه مفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة
يعرف مفهومها في جميع الموارد ومنها ما نحن فيه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعين المفهوم على الوجه
الكلي لا دلالة له على ما ادعاه من انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا الى اخره اذ كان ان المفهوم
المعين على الوجه الخاص قد يكون نظريا كذلك المفهوم المعين على الوجه الكلي وقوله مفهوم صيغة
المفعول في جميع الموارد لا ينفعه بل النافع له ان يقول كل من يعرف اللغة يعرف مفهومه كنه معناه
وهذا المقصود لا يحصل مما ذكره من انهم عينوا مفهومه على الوجه الكلي على ان كلامه ههنا يجوم حول
ما ذكرته في الحواشي لدلالة الوجود والعدم عليهما فيل انهما يدلان على الموجود والمعدوم
بالالتزام وفيهما فيه اقول انما اراد الالتزام العرفي المعتبر عند اهل العربية لا العقلي
كيف لا وقد صرح مرارا بانه يمكن تعقل الوجود مع الذهول عن الماهية مطلقا فلا منافاة اذ
مثل هذه الدلالة معتبرة في عرف اللغة بل دلالة المقام كفت له فيه حتى توارد بالجواب قوله
يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا بالحقيقة لما خذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق قيل اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتقات
ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود منه تعريف
موصوفاتها التي هي ذات وربما كان اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم بكونه حساسا بوجه اذ

من

من وجه به كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ
الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريف المأخذ بالمأخذ نفسه كالوجود والثبوت
وقسم يكون المأخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض المحدودة با
لوجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يؤخذ
بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول
ومشتمل على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المعتزلة
الدال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق فلما سلم المجيب ان بعض تعريفات المشتقات
ليس تعريفا للمبدأ يكفي ذلك مادة لنقض الناقض ولا يندفع نقضه بان التعريفات المذكورة
في هذا المقام تعريف للمبدأ واما ثانيا فلان موضوع المشتق ان كان مشتقا كان من القسم
الاول ومستلزما التعريف مبدأ الاشتقاق بزعمه وان لم يكن والغرض ان المقصود تعريفه لم
يصح حمله فما من تعريف المشتق على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة
بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعتزلة ان افاد ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ
بالمأخذ لم يتوجه على الناقض ما ذكره المجيب من جواز تعريف مأخذ المعرف بما هو مأخوذ من مأخذ
التعريف لا بنفسه وان لم يفد ذلك لم يتفرع على دليله ما زعموا عليه من قوله فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للوجود بما يؤخذ من
ثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود حينئذ بما يؤخذ لا به واقول مدار الايرادات
على حمل كلامه جوابا للنقض وتصحيحا لكلام المعتزلة وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته
انه تحقيق للمقام وتفصيل له لا توجيه كلام المعتزلة وغيره فلا يرد شيء من الايرادات التي ذكرها
وقوله وموضوع المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزما التعريف مبدأ الاشتقاق

بذعمه الخ لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المورد مشتقا فانا نلتزم بذعمه فقط ان يكون
تعريفه مستلزما لتعريف مأخذ المشتق المعروض لا مأخذ المشتق العارض فان لم يكن مشتقا فقد
جعل تعريفا للمشتق باعتبار موضوعه الذي يصدق عليه المشتق كان المثال المذكور واستبعاده
قصد تعريف الحيوان من تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ناش من سوء فهمه لانه اذا علم الحيوان
بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه آخر فقيل الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك بالحقيقة
تعريفا للحيوان بالمتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه
بالمتحرك بالارادة الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو قلت مثلا الحيوان المتحرك
بالارادة لم يفهم هو من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه به بوجه آخر وقيل للفاضل
فالجواب بالكاتب له قيل اذا سئل بما عن الضاحك لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا
اذ الكاتب عرض بالنسبة الى المسؤول عنه ولا يصح وقوع العرض في جواب ما هو اذ لو صح ذلك
لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق وبالكلي المقول على كثيرين
متفقين بالحقائق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو
على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله في الجواب اما يجب الخصوصية فقط او يجب الشركة
فقط او يجبهما معا فالاول الاول والثاني الثاني والثالث الثالث وذلك ظ للمتدرب في صناعة
المنطق اوردت عليه في حاشيتي انه مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم قسموا مطلب
ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين ونقلت نصوصا من القوم مثل الشيخ عمر بن
الخيام وغيره على ذلك قال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما هو شرح الاسم فان كان
الشيء موجودا فيطلب بالحقيقة حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس
وخواص بهذه عبارته غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع

و

والاضطرار وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر من حصر المقول في جواب ماهو
في الامور الثلثة اذ المراد ههنا الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر عند
الاطلاق وكذا التوهم الناشئ من تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقال في جواب
ماهو على خصوصية المرسوم لا على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على الكثيرين
فلو شارك للحد في المقولية بحسب الخصوصية الا ان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار
كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب القيل عن ذلك بان لزوم وقوع الذاتي
في جواب ماهو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جبلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بل يمجه وينبو عنه
مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس ويجاب حسن الجري نسب المسؤول عنه الى ما يكره الا
يرى ان فرعون اعني افلاطون القبطي اذ قال لموسى عم ما رب العالمين واجاب بانه ربكم
اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقول القوم فهو امطلب
ما الى الحد والرسم قرينة ظاهرية و لا اظنك في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب
ماهو على سبيل التوسع والاضطرار يتضمن الاعتراف بان ههنا ليس محل الرسم ولان انه
لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز ايضا اقول حكم فطرته ليس ملزما لغيره كيف
ونقلنا في اصل هو اشتباه تصريح القوم بذلك ونقلنا ايضا صريح عبارة الشيخ في عيون الحكمة
فنسبة ذلك الى الفطرة افتراء بلا امتراء هداه الله الى ما هو المراد ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه
اذا سئل ما الانسان واجيب بانه دابة يصلح للكرم والنوم مستحسنه العقلاء ولا ينكرونه بل ينسبون
المجيب الى ما لا يرتضيه واما الاستدلال بطعن فرعون اللعين على موسى عم فام عجيب فانه موسى
عم ذكر العوارض في جواب ماهو وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار
ولا شك ان كلام موسى احرى ان يتمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عم اجاب عنه

بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى تنبيها على
ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم
العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوجع من التصريح كانه قال انتم
المجانين اذ لا يعلمون انه غير مقدور التحديد فالاضطرار يلجى الى ذكر العوارض وهذا القايل
حمل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القران
ثم حمله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى عليه السلم
ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عم وانما ذكر ذلك تلبيسا على الشياطين
الذين حوله من قوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب
الجليل وان موسى عم نبي الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد
شاور هامان في متابعة موسى عليه فنهاه عن ذلك وقال بينما انت رب يعبد اذا انت
عبد يعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والعتو والاستكبار وصار رئيس ارباب
الجدال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد
وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما ففي اي مطلب يدخل اذ لا مجال له قوله في
مطلب اي لانه سوال عن محض المميز فقط كما هو جوابه ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى وما
ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم جوابا في جواب ما هو على سبيل الاضطرار والتوسع
متضمن للاعتراف بانه ليس محل الرسم وانه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز كلام
مخلط اما اولا فلان ليس فيه تصريح بانه محل الرسم مطلقا بل تصريح بخلافه فانه صرح في انه
يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والاضطرار واما ثانيا فلان نفي الاضطرار في هذا
المحل على تقدير تسليمه لا يجديه لجواز كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمثيل

والمسامحة

والمسامحة شايعة في مثل هذا المقام ونفي القرينة على التجوز مبني على انه حمل التوسع على
التجوز فان يذكر الرسم ويراد به الحد مجازا بالقرينة وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير
لا يكون المقول في جواب ما هو هو الرسم بل الحد لان المقول هو المعنى لا اللفظ بل مراده
ان ما في افادة الرسم في هذا المقام توسعا الا ان يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد وينصب عليه
قرينة كيف وفي صورة الاضطرار ليس الحد معلوما فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان استعمال
اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا الكلام مع انه مناقشة في المثال كلام والمناقشة في المثال
ليس من داب المحصلين فضلا عن المشاكسة في تلك المناقشة فاذا تقرر ان تعريف المشتق
يكون على وجهين وقيل الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدا الاشتقاق بمبدا الاشتقاق
وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه
الثاني ان لا يكون التعريف صالحا لمبدا الاشتقاق بمبدا الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به اذا
سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق
عليه المشتق كما توهم بعض الناظرين في الكتاب من سوق كلام الشارح ثم زاد وقال لا يخفى
ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف
المشتق منحصر في القسم الاول فتم كلام المعتذر من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده من النظر
لانا نلتزم الا انا تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ قوله يجوز تعريف الحساس
بالتحرك بالارادة قلنا هو في الحقيقة تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى
المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام المعتذر
ينادي على ان مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم المشتق يشتمل على الشيئين الخ ولم
يذكر ان ما صدق عليه الحساس مقابل لمفهومه وهو غير مفهوم عنه كريه واذا لم يكن هذا

الا مفهوما منه لم يصح ان يكون التعريف الجارى عليه كالمتحرك بالارادة فى قولك الحساس
المتحرك بالارادة تعريفا له اذ يلزم فى التعريف يلزم الانتقال من المطالب الى مباديه ثم منها اليه
حسبما حقق فى موضعه ولا خفاء فى ان الانتقال فى التعريف المذكور معناه يفهم من لفظ
الحساس وهو مفهومه الى المبادى لا مما لا يفهم منه كذا بدو لذلك اطبق القوم على ان التعريف
لمفهوم الموصوف لا لما صدق هو عليه وما وجد من هذا القسم فى ذلك فطلق سوى هذا القائل ولان
ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان الشخصى مثلا وهو غير صالح لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته
لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لانتفاء المساواة المعتبرة على راى الجمهور
منهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير مسلم اذ لو كان
الشارح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق لم يجعله قسما من تعريف المشتق
ضرورة ان ما صدق عليه ليس بمشتق ولم يعتبر فى هذا الشق الذى ذكر من ان يكون فى السوال
عما صدق عليه المشتق هذا المفهوم مبدء الموصوف بل كان ح ينبغى ان يعتبر مبدء ما صدق عليه مبدءه
فنقول بدل لعله ليس تعريفا للضاحك بالكتابة ليس تعريفا للانسان بالكتابة نعم قد صرح
بان المسئول عنه فى هذا الشق هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له وكذا ما ادعاه
من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما
يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسمه بحر وجه عن
مفهوم الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم الموصوف سواء كان حدا او رسما قول لا يخفى على
من له مسكة ان الشارح قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب السوال عن نفس
مفهومه والثانى ما هو جواب السوال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم
بحقيقته او بوجه اخر ثم حكم بان الاول مستلزم لتعريف المبدا بالمبدا دون الثانى بعبارة صريحة

ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما صدق عليه الذي علم بوجه
والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه اخر ولا ريبة في ان الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه
اخر او بكنهه هو المعرف لا محالة وما يقع في جواب السؤال عنه بما انما هو معرف له وكيف
يكون السؤال يطلب ما صدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه اخر والجواب تعريفا لشيء اخر وهو
المفهوم لكنه جعل تعريف المشترك اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر الساوي الذي يصدق
هو عليه وهذا المعترض غير عنوان التسمين عما هو صريح عبارة الشارح واقام حكمها مقامه
لئلا يظهر خلل توجيهه زيادة انه قد توهم ان ما صدق عليه هو الافراد الشخصية لا غير وهو خلاف الواقع
فان الطبايع يصدق بعضها على بعض الا يرى انهم عرفوا النوع الاضافي بقولهم ماهية يقال
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وصرح الشيخ بان الحكم في القضية المتعارفة التي هو انما
الجنس على الافراد النوعية والشخصية معا بل قد فرض الشارح انه يكون السؤال عن الانسان
المعلوم بوجه الضحك والمطلوب معرفته بوجه اخر او كنهه وح لا يذهب الوهم الى الافراد الشخصية
كزيد فسقط ما ذكره من انه يجب الانتقال مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه لا مما لا يفهم
منه كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة التعلم لان الفكر البادي هنا كان
من جهة للمعلم وهذا المثال من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم
المعرف الخ غير سديد لان الكلام في ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان والتعريف له
لا لافراده وكون مفهوم الانسان ههنا فردا من الضاحك لا يوجب كون التعريف لافراد
المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا افراده وقيل لي اليس اذا لم يعرف احد الانسان
الا بوجه الضاحك مثلا واراد ان يعلمه بكنهه او بوجه اخر فلا بد له ان يعبر في السؤال عن المعرف
بالضاحك ويجاب بما هو تعريف للانسان لا ما هو تعريف الضاحك وما وجدنا من يخالف في ذلك

سوى هذا القايل الفاضل وما ادعاه من اعتبار المساواة في التعريف عند المحققين خلاف ما
صرح به المحققون كالشيخ ابي نصر وابي علي اما ابو علي فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح
به الاثبات وقد سمعه في تصانيفه ايضا واما ابو نصر ففي المدخل الاوسط وقد صرح في الاشارات
ايضا وجعل المساواة شرطا لكمال التعريف وما تخيله من انه لو كان الشارح على ان هذا
الشق تعريف لما صدق عليه المشتق لم يجعله قسما من تعريف المشتق غير مستقيم لانه صرح بان
السؤال عما صدق عليه والجواب تعريف له لا محالة فلزم عليه ما ذكرناه اذ لا يجوز كون السؤال
عن شيء والجواب تعريفا لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال فالشارح مع هذا التصريح
جعل كلا القسمين تعريفا للمشتق نظرا الى اللفظ فجعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه و
تعريف الامر المساوي الذي يصدق عليه كما يقال المزدوج متاخر عن المركب بحسب المفهوم ومتقدم
عليه بحسب الافراد وبالجملة قبل توجه الايراد وقد نبه على دفعه ليس من دأب المحصلين
وكذا ما توهم من انه لو كان كذلك كان ينبغي ان يقول ليس تعريفه للانسانية بالضحك
لانه يريد ان يبين ان تعريف المشتق قد يصح حيث لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ فجعل ذلك
تعريفا للضاحك باعتبار فرده والمساوي له وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضحك بالكتابة
وكيف يقول كما قاله المعترض والانسان ليس مشتقا واما قوله وكذا ما ادعاه من انه لو فسد
تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية الخ فامر عجيب اذ قد اوردت هذا
المنع في حاشيتي حيث ذكرت ان هذا التعريف الرسمي غير بين وفصلت الكلام فيه وقد
اشرت ههنا بقولي فانا نلتزم الى ورود ذلك المنع وانما الغرض ههنا دفع نقض الشارح
كما يشعر به العبارة ولا منافاة بين دفع نقض الشارح وايراد ذلك المنع ثم ان هذا المانع
انتحل هذا المنع واورده على كلامي مع ان عبارتي تنادي على ان الغرض دفع نقض الشارح

وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة على هذا المنع مناقشة عنه وقوله فظهر ان التعريف
لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما كلام من غير مناسبة اذ الكلام ههنا في ان المعرف
هو الامر المساوي للمشتق الذي يصدق عليه المشتق كما افصح عنه عبارة الشارح والتعريف
لمفهوم ذلك الامر المساوي ولم يفرق احد بين الحد والرسم في ذلك حتى يجاطب بذلك
الكلام   تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اوردت عليه في
حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف و
امثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون
الغرض تصوير افراد الوجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق
فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لم يكن مما نحن فيه اذ كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف الموجود
بما هو موجود وح كون امكان الاخبار عنه غير محمول على الوجود خللا اخر في التعريف لو لم تكن
عينه المعرف ولم يلزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه بحثا اذ لا نشتبه على احد ان الموجودات
كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا للموجود الذي هو الانسان كنه وللموجود الذي
هو الفرس كنه اخر وليس للموجود كنه واحد يراد تعريفه ولا نشتبه ايضا ان للموجود مفهوما
كليا هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه يجوز
تعريفه ام لا الا يرى ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا او
منفعلا وبعض اخر يردون ذلك باشتماله على الدور وان الصدر ذهب الى انه لا مفهوم
اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف
فقد عرفت انه غير جايز وان اراد التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في المتنازع
فيه فلم لا يجوز ان يكون غرض المعرف ذلك وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه

لتبين حاله وانت خبير بان بيين صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن ذلك بينا او تصحيح تعريفه عليه لمنع عدم صدق تعريف على المعرف منه غير موجه اقول الذى ذكره المص هو ان تحديدها بكذا او كذا ان يشتمل على الدور فالكلام على تقدير ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان كنهها وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون من قبيل قسم الثانى لا يكون تحديد الوجود بل تعريفا لامر مساو للوجود يصدق الموجود عليه كالمتمايز عن غيره او ما يصدر عنه اثر الى غير ذلك ولا يحصل منه الا تميز الموجودات عن المعدومات ولا كنه مفهوم الوجود اذ الحاصل من الرسم هو تمييز افراد المرسوم عن افراد غير المرسوم وليس فى هذا الكلام ما يفهم ان فيه بيان كنه الموجودات حتى يرد عليه ان الموجودات انواع لكل منها كنه على حدة وليس النزاع فى مطلق التعريف كما توهم اما اولا فلانا بان نفط التحديد عنه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعى احد ان لا شئ اعرف من وجه من وجوه مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى المفهومات انما يدل على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز ترسيمه لجواز ان يكون بعض وجوهه نظرا بالنسبة الى ما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علمت من هذا التفصيل ما هو المراد من التعريف بالوجه الثانى وانت خبير بان قوله وانت خبير الخ يدل على عدم خبرته بكلام القوم فى هذا المقام فانهم مصرحون بان النقض على التعريف لا يحتاج الى الشاهد وان من ادعى عدم صدق المعرف على المعرف فعليه البيان كان صورة دعوى عدم المنع او الجمع فى التعريف بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد المعرف او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه فان لم يوجه اورد بدلالة الخ ذكرت فى حاشيتى ان سياق هذه العبارة يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب الا لاعتبار اتحاد نوع الوضع فى الترادف فان وضع

وقف

المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى
لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجوز نوعيا بالمركبات ومن هنا علم
ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك واعترض عليه بانا
لا نم ان كلام الشارح يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان
ضمير لم يوجد في قوله لانا لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ
المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا نم ان التفاوت
بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما ح في اللفظ
ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد
الوضع في الترادف فمن علم انه معتبر فيه اقول وصف المفرد بالمرادفة وتغيير الاسلوب ابن ص
في المركب عن وصفه بالترادف الى قوله الفاظ مركبة دالة على مفهوم الخ مما يشعر اشعارا بينا
بعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لتغيير الاسلوب وهذا التطويل
فائدة بل كان الظاهر ان يقول مداره على الالفاظ المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او رد
مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه ما ذكر من عدم
كون التفصيل المستفاد منه مقصودا الا انه اذا كان المفرد دالا على التفصيل كما ذهب اليه المعترض
كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا وقد سبق منا في العدم وسلب الكون ان المفرد
لا يدل على التفصيل اصلا فتذكر واما اعتبار اتحاد الوضع فانا ذكرناه على سبيل الاحتمال
ولذلك قلنا ان الثاني اولى فلا ايراد بل يمنع كونه متصورا ايضا قيل قد ذهب بعض
اجلة المتأخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود ومنعوا انه متصور بالكنه وتبعهم الشارح
هاهنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقط اما بيان ان نزاعهم في تعريف

الموجود فقد مر انفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا
لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كان ماهيته وكنه ذاته بحيث نفسه
اذ لو لم يوجد منه معقول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الوجود
او وجه ويكون وراءه ان الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشيء فلا يكون ذاتيا
ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون
له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا وجود له
في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق وتسمعه بعد انفا ولان الذهن
لان ما يحصل في الذهن ليس من افراده ضرورة ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا
من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته والمص اشار الى ذلك بقوله والوجود
من المعقولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه اقول قد عرفنا انفا
ان ليس نزاعهم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس مفهوما
اعرف منه وجه من وجوه الوجود اذ من جملة وجوهه امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا
او منفعلا الى غيرهما فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه بامثالها التي هي اعرف منها وما قاله في بيان
سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا فيكون له
تحقق في نفس الامر كسائر الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة
صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في
ذهننا من الحركة يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الذهن في الخارج موجودة فان الثوب الاسود لا يكون
اسود بما في ذهننا من سواده على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا
فان الوجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي الوضعي

فيا

في غاية البعد فان الوجود ههنا بمعنى الموجود ولا شك في ان له افرادا في نفس الامر وكذا
الوجود بالمعنى المصدري فان له حصصا فقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه
وما ذكره المعترض من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس الامر اذ حصصه
ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية الكلي لها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون
الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان لم يرد بذلك انه نوعه في نفس الامر بل يريد
انه لو تحقق ذلك المعتبر كان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما يكون على تقدير تحققها
ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت اذا لم يكن الوجود موجودا
في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح لم يكن بين الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء
الفرق بينهما لان ما يكون مفهوم الموجود متحدا معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك
كان معدوما ولا يقال على ما ذكرته يلزم ان لا يصدق الوجود على الماهية لان صدق حمل العوارض
ايجابا يقتضي قيام مبدأ المحمول بالموضوع لانا لا نم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد
لا يكون كما في زيد موجود والنفس عالمة بذلك انتهى ولهذا زيادة تحقيق اقول فيه نظر لان
نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص يصير موضوعات في القضية الموجبة
الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء وكيف
لا وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما
هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في نفس الامر تصريح بانه ليس نوعا له
في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا انما يرفع عن احكامهم
القدح في هذا المثال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس و
الفصل للامور الاعتبارية الانتزاعية كثيرا كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم

بانها امور اعتبارية فما الفرق بينهما وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى انه اذا عرف
الامكان بانه صفة متوجهة الى النسب كان رسما له وان عرف بسلب الضرورة كان حدا
له مع ان الامكان ايضا من الامور الانتزاعية   واتحاد مفهوم نقيضه ذكرت
في حاشيتي ان نقيض الوجود اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا
مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم هاهنا هو الموجود والمعدوم اذ
المعدوم بمعنى اللاموجود وهو نقيض الموجود وبهذا ما يتعين ان المراد الامور العامة
المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية واعترض عليه بانه ان اراد ان اللاوجود بمعنى
غير الوجود صادق على زيد فهو مسلم لكن لا نسلم انه نقيض الوجود وان اراد ان
اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق على زيد فممنوع اذ معناه بالفارسية نابودن
وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة اقول قد حمل الرفع المعتبر في النقيض على
المعنى المصدري وهذا عجيب ممن شم رائحة الصناعة اذ على هذا التقدير يبطل الاحكام
التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض مثل كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتباينين
متباينان تباينا جزئيا لا تباينا كليا قالوا لانه قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من
وجه اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان والانسان تباين كلي مع ان
بين نقيضيهما وهو الحيوان واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا
ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة
كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا
لا يصدق على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثل اللاانسان على بعض
الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض تباين كلي اذ

لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك ونابودن
انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى الاشتقاقي
اعني ما ليس بذلك الشي كما يدل عليه عبارتهم فهذا الدليل يدل على ان للوجود
وجودا اخر قيــل ثم اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على
على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زايد على كل ما يحمل عليه حتى اذا
حمل على الوجود يكون له وجود اخر فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى اقول الشي كما غير
المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على
اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جملته الوجود نفسه فيلزم ان
يكون الوجود المشترك غير المشترك فيه فيكون له وجود اخر هذا توجيه الايراد ح
يندفع عنه ما اورده عليه وقد نقحنا هذا البحث في حواشينا وان اردت تحقيق الحال
فعليك بالحواشي بعد تجريد الغواشي والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات قيــل فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد
وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع التابعين فلا يلزم من
كون الوجود معقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك من الحواشي
ولم ينقله بتمامه اذ ذكرنا هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية
موجودة بهذا المعنى ولعله انما تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا
لا ذهنا ولا خارجا لا دخل له في الاستدلال قيل لو كان مفهوم العدم متعددا
لصح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم ح رفع وجود خاص والانحصار الذي بين الوجود
الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فهو

النفس عن ح

لا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة هذا كلام
صاحب القيل وهو ما ذكره الاستاد العلامة قدس سره في حواشيه وقد ذكرت
في حاشيتي انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام لان الغرض هنا حصره
في الوجود ونفي الوجود بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر
كما لا يخفى فالجواب ان هذا تحرير اخر فلا ينافي اثبات المط من اخذ مقدمة اخرى الما وحدة
العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود
خاص فلا اشتراك على المن اخذ المقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى مكانها واعترض
عليه بانا لا نم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا ولا يجوز
استعمال شيء منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليت
شعري بازاي اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظا الى ان حكم بان المقصود
بالعدم جميع معانيه وبالوجود واحد منها وحكم بان ذلك غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى
اقول الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما
ما ليس له وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواضع استعمال
ذلك الحصر ولا شك في ان حكمه بهذا المعنى مركوز في العقول وان المانع مكابر عقله والكلام
في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم التعجب الذي اشار اليه بقوله كيف
والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي الى اخره فان ابطال الشيء لا يكون
مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه
معاندة للوجودات كلها وانكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير

الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه كما لا يخفى ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابرة
فيتم الاستدلال وليت شعري ان اي امر دعاه الى ان حكم بان ابطال الاشتراك اللفظي
ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى حكم بان المراد بالعدم على ما ذكره
جميع معانيه وبان ذلك في غاية الفساد مع انه لا يخفى ان ما ذكره من قبيل المنع على
التقدير وهو غير نافع كما تقرر في موضعه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم
اخر الى اخره قيل غير مسلم لان زيدا على كلا التقديرين لا يخرج عن الوجود الخاص
ورفعه جميعا فيتقناه انما اقول الثاني هو حمل العدم على النفي الشامل المعاند
لجميع الوجودات واعتبار اختصاصه الاضافة الى الماهية كالوجود وقد صرح به لكن في الحاشية
وبه تسقط ما ذكره لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اورد عليه ان العدم
نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان
كون احد الشيئين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا
نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو
الاول بعينه كما نقول لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه
التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة
فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة السالبة م
بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت
سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم
العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة السالبة حم
واعترض عليه بان قوله فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة

المحمول غير مسلم فانه على ما ذهب في قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس ليس الانسان
بحيوان اذ ذهب الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة
واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لا في قوة رفع الموجبة
السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع رفع الوجود ويقول له نقيضان العدم
الوجود ورفع رفعه لا يتمشى في الجواب ما ذكره ايضا وايضا اذا اجرى الدليل في القضايا
بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة
لان كون احد الشيئين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها
لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه لان
تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف الاول لا يندفع عنه السؤال بمثل ما ذكره
والجواب الثاني نقيض تمهيد مقدمة هي ان نقيض الشيء لما كان متفسرا برفعه كان الشيء
مرفوعا به فيلزم ان يكون السالبة رفعا للموجبة والموجبة مرفوعا بها ولما امتنع ان يكون
الشيء رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا للسالبة فلا يكون نقيضا له بهذا المعنى لكن لما كان
نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم نقيض السالبة عليها اطلاقا لاسم
اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة الشمسية وغيره واذا تمهد هذا
ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان
قول المورد كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ممنوع اذ نقيض
الشيء على ما يخرج من التعريف رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين رفعا للآخر
نعم قد يطلق النقيض على المرفوع توسعا وليس الكلام في ذلك انما الكلام فيما هو
النقيض حقيقة اقول لا يخفى ان الايراد الذي ذكرته نقض اجمالي وما ذكرته

في الجواب نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي ومقابلته بالمنع غير موجهة ثم ما اعتبره
من القضية السالبة للسالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم لان القضية السالبة انما
يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر او ما يجري مجراه من الصدق
وح يكون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا يمكن ايراد السلب الرابطي على السلب الرابطي
الذي هو معنى القضية السالبة من غير تاويل حتى يحصل قضية سالبة السلب كما تخيله
يشهد به الفطرة السليمة ولذلك جعل القوم مورد السلب هو النسبة الثبوتية كيف ولو جاز
ذلك لبطل احكام القضايا من التناقض والعكوس وغيرهما اذ ح يكون السالبتان متناقضتين
مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق
احدهما كذب الاخرى واما قول بعضهم نقيض كل شيء رفعه فما لا يقول عليه والعبارة الصحيحة
رفع كل شيء نقيضه كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره في حواشي شرح المختصر لا يقال على
هذا يكون سالبة السلب نقيض السالبة لانها رفعها لانا نقول الكلام في انه لا يتصور
ايراد السلب الرابطي على السالبة فلا يتحقق هذا المعنى في العقل حتى يكون نقيضا لها وايضا ح
يكون الموجبة ايضا نقيضا للسالبة فيتحقق لها نقيضان فعلم ان التناقض مفسر بالاختلاف
المذكور وهو مما اطلق عليه القوم وكيف يكون الشيء نقيضا لاخر ولا يكون الاخر نقيضا له
مع ان التناقض من النسب المتكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه اثبت التناقض
حيث قال ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين واردا وبهما الشيء ورفعه منع ان يكون
احد المفهومين نقيضا للاخر ويستلزم كون الاخر نقيضه وهذا تناقض صريح كما لا يخفى
وقد وقع لشارح الشمسية مثل هذا فانه في اثناء بيان قوله نقيض كل شيء رفعه قال
وكذلك دوام الايجاب يناقضه رفع دوام الايجاب ومن البين ان المناقضة يكون

من الجانبين فدوام الايجاب يكون مناقضا لرفع دوام الايجاب بل نقول لما صرح
الشارح ههنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل من المفهومين
نقيض الآخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض الاثبات والاثبات ليس
نقيضه وذلك ظ وايضا يكون نقيض السالبة التي هي سلب السلب الكلي كقولك ليس لا شيء
من الانسان بحيوان هو سلب الكلي اعني لا شيء من الانسان بحيوان فنقول لا شيء سور السلب
الكلي فليس لا شيء ليس سور السلب الكلي وهو ظ ولا سور السلب الجزئي لانه لا يدل على سلب
المحمول عن بعض افراد الموضوع لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل على سلب السلب عن بعض
افراد الموضوع لانا نقول ح يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون نقيضا للقضية الاولى
لاختلاف المحمول وايضا ح ينعكس السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كونها احدى
الخاصتين لان قولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان يستلزم قولك ليس لا شيء من
الحيوان بانسان وايضا يلزم انتاج السالبة في صغرى الشكل الاول كقولك ليس لا شيء
من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم فليس لا شيء من الانسان بجسم وايضا يلزم ان
يكون صدق السالبة مقتضيا وجود الموضوع فان سالبة السلب على فرض كونها انما يصدق
بوجود الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعها صدق السالبة فلم يصدق سلب السالبة فعلم
انه لا يجري الدليل في القضايا لان مبناه على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه
وما ذكره من امتناع كون الشيء رفعا لرفع نفسه تم اذ عدم العدم رفع لرفع نفسه
وهو عدم العدم وما حسبه من انه اذا وضع هو ضع العدم رفع الوجود لا يتمشى
الجواب الذي ذكرته مندفع بل الجواب عنه ما هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق بين
العدم ورفع الوجود الا في مجرد اللفظ اذ المراد بالعدم ههنا هو رفع الوجود كما مر

من ان العدم هو السلب والوجود مقدر بالقرينة وما نقله عن شارح التجريد لا يعول عليه
وكيف يقال ذلك نفسير القوم التناقض بالاختلاف المقتضي لذاته صدق احدهما وكذب
الآخر وتحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والسالبة التي هي نقيضها دون القضية التي فرضها
وهما سالبة السلب على تقدير تسليم انه يمكن تحقق تلك القضية في العقل هذا وقد صرح
القوم حتى شارح التجريد نفسه في بحث نسب الكليات بان الامر الوجودي نقيض الرفع حيث
قالوا الامران اللذان بينهما عموم من وجه ليس بين نقيضيهما عموم اصلا اي مطلقا ومن
وجه لان هذا العموم اي العموم من وجه متحقق بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاعم وليس
بين نقيضيهما عموم اصلا لا مطلقا ولا من وجه اما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم فللتباين
الكلي فيما بين نقيض الاعم وعين الاخص فقد جعلوا عين الاخص نقيضا لنقيض الاخص
وكم من مسلم لا نم ان مفهوم العدم واحد اوردت عليه في حاشيتي انه قد استدل
الخصم على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان يورد عليه يتعلق وجه
المنع ان قيل المنع والا فبعد ثم نبهت على هذا الغلط بانه لو كان للسلب خصوصية
سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن منتسبا لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق
خصوصية سلب اخرى فان امتنع ذلك فانما يكون لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض
بينهما ثم قلت وهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب السلب
المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى شيء آخر بل نقيضه سلب
الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فمم والدليل لا
ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم
تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف

حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها
من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم
اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا
نقول سلمنا انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم ح من تعدد العدم تمايز
السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها واعترض عليه اما اولا فبان
تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة
لما هو سلب له مم وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت للسلب
بعد تصورها لا بالتصور ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن
النقيضين هو ان يكذب فيه احدهما فيكذب الاخر وهذا مخصوص بالقضايا واما المفرد ونقيضه
الذي كلاهما في كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات
لا يوصف بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع
فامتناع ذلك مم اذ لا يرى ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم
وامثال ذلك كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى اخر فلا بد من تبيينه ليبين حاله
واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب
الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها يرد عليه ان ليس
الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف
الى الماهية ويقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف
الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع

من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اى مفهوم كان حصل مفهوم هو فى غاية البعد عنه
لا قول ـــــ من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازما بين الثبوت يكون
امتناع خلو الواقع عنهما لنفس مفهوميهما مع الخصوصية اللازمة لا لنفس مفهوميهما مع قطع النظر
عن الخصوصية فيكون مفهوم العدم المقابل للوجود فى نفسه امرا واحدا اذ لو كان فى نفسه
متعددا لم يمنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب له عن تجويز خلو الواقع عنهما وعبارتى
تنادى على ذلك حيث قلت فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما فسقط الايراد
الاول وفيه ايضا ان المراد من خلو الواقع عنهما خلوه عن النقيضين اللذين هما فى
قوتهما فان خلو الواقع عن مفردات يرجع الى خلو الواقع من القضايا مثلا امتناع
خلو الواقع عن الوجود والعدم معناه انه يمتنع ان يكون شئ لا يصدق حمل الوجود عليه
ولا سلبه عنه حتى يكذب انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع هو ان يتحقق الواسطة
واستعمال الواسطة ثبوتا ونفيا فى المفردات باعتبار القضايا التى هى محمولاتها شايع ذايع
كقولك لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة بين الشيئين يستلزم خلو
الواقع عنهما فسقط الايراد الثانى واما الايراد الثالث فانما هو على السؤال الذى صدرته
بلا يقال واجيب عنه بقولى هب انه كذلك تنبيها على فساده فلا توجه له اصلا ثم لا
يخفى ما فى كلامه من المناقشة لا نم الاشتراك فى مطلق السلب فقيل منع اشتراك السلوب
خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم رفعها فى نفسها
فيكون عدم كل ماهية ح معنى كلمة النفى مضافا اليها كاللاانسان واللافرس فلا محالة
يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المص بوحدة العدم على وحدة
الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات فى معنى كلمة النفى اتحاد مفهوم الوجود

وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو ممنوع بل نقيضه هو المقيد لا المطلق المشترك
اقول لا يخفى على الفطن انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود كل ماهية
معنى كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك ان من يمنع اتحاد مفهوم الوجود يمنع اتحاد معنى
كلمة الوجود ايضا اذ كما يجرى الاشتراك اللفظى فى الاسم يجرى فى الحرف من غير فرق
وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس الماهية يكون العدم رفعها فى نفسها لا
دخل له فى التفرقة اصلا فالانصاف ان ما ذكره خروج عن الانصاف واما ما ذكره
من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذى نقله عن حاشيتى فى الحاشية السابقة فكان
الاولى ان يدعيه وصاحبه   والمقصود انه لا يلزم الخ اوردت عليه فى حاشيتى ان
الوصف اشتراك بين جميع الوجودات وما ذكره من شمول المقسم للاقسام كان فى اثباته
ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبا بما كتب وهو لا يصدق عليه اصلا فان
وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب
ووجود بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الاخر منهما فيصح تقسيمه الى
وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا
توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد القسم اى الممكن بل هى
مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل فى هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا
يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هى شبهة
على حالها ولا يصح حل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل هنا بمعنى
الاعم لجب التحقق لا لجب الصدق حتى يكون لجواز ان يكون قيد القسم اعم من

المقسم

المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجود اتنا دهى مع ذلك مندفعة بان
غاية وهى ان يقسم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامهما
فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع فى الكلام والقرينة
عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
ضايعا كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولا يريبك انه يكون عين الجواب الاتى
لان الكلام مبنى على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات
البعيدة عن الطبايع المستقيمة فى مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات
المتبادرة الى الوهم الذى تغلب مزاحمتها العقل فى الجزم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام
فربما زل فيه الاقدام واعترض عليه بانا لا نم ان الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات
بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله استدل على ان
الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف يكون الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات وقول المعروف تردد الذهن فى الخصوصيات دال الجزم بمطلق الوجود
لا يعطى الاشتراك بينها بل يعطى الاشتراك بين الوجودات ولا نم ان شمول المقسم
لاقسامه كاف فى اثباته للاحتمال الذى ابديناه فى هو اثبتنا العدة ردا لما ادعى
هذا القايل فى فاتحة هذه الحاشية وقد اورده ههنا فى توجيه السوال ولا نم ان هذا لا
يصلح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح فى هذا حيث جعل الدعوى اولا
اشتراك الوجود بين الوجودات وقد صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد
الممكن قيد المقسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم
بجواز عموم قيد المقسم الذى هو افراد الممكن من المقسم الذى هو الوجود لا التقسيم

حمله على العموم بحسب الحمل فكانه حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد
اشتراكه بينها بحسب الحمل مواطاة حكم ههنا بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد به
عمومه بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك حينئذ تشبيهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى
اقول عبارة الشرح ههنا صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح بانا
نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض فجعل الاقسام هي الوجودات صريحة ومثل في السؤال عموم قيد القسم بتقسيم
الحيوان الى الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم انما يكون الى
امور يصدق المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم السواد مثلا الى الخشب والثوب
كذبه العقلاء ويكون مخلصه ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب وسواد الثوب
او اردت بالسواد الاسود ومن ههنا يتفطن ان قول المصنف والشارح باشتراك
الوجود بين الموجودات محمول على اشتراكه بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يجعل
الوجود ههنا بمعنى الموجود كما هو المختار وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام
كما هو المشهور والاحتمال الذي ابداه في الحاشية القديمة قد دفعناه في الحاشية القديمة
كما مر نقله وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد
الممكن قيد القسم مما لا يخفى سماجته اذ ح يكون التقسيم اولا للوجود الى اقسام لا
يصدق عليها اعني الواجب والممكن وهو بط اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر
وثانيا للممكن الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي
هو المقسم مع عدم صدقهما عليه مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر الشايع في
المفردات هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام موهنا

منا

من تقسيم لا يصدق المقسم على اقسامه وتقسيم يصدق المقسم على اقسامه والحكم
بان اقسام المقسم الثاني اعم من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه اصلا لا يخفى شناعته
قال المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط اوردت عليه في حاشيتي انه
على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب
منها حينئذ حينئذ متنعف ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله
الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا محذور في كون
التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية واعترض عليه
بان التركيب بدون تحقق الاجزاء الوجودية ممتنع فما يكون متنفيا ذهنا وخارجا لا يكون
مركب قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي لزوم
انتهاء المركب اليه فلا تغفل اقول التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء
التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني
ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر
ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب
العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من
نفي كونه جزءا عقليا مطلقا ومنشاء الاعتراض الغفول عن هذا القسم من التركيب
الذهني الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي
ان البسيط مبدا المركب ذكرت في الحواشي ان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي
مبدا للمركب مطلقا الى ان تقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب
لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة

لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على احاد اخر و
هكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان
الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضا مشتملا
على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان
التطبيق واعترض عليه بان تحرير هذا المثال البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء
فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا كانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب
من اجزاء مركبة وح ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها جملة وتذكر ان حصول كل منها يتوقف
على حصول واحد اخر حكم حكم الاول فمن اين يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد
اخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصوله مطلقا نعم اذا سئل عن جزء مركب معين
فيها فيقال هو مركب معين اخر واذا سئل عن جزء هذا الاخر فيقال هو مركب معين ثالث
وهكذا او لما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يلاحظ الخلف
عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اسد واظهر من برهان التطبيق
كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا
اقول ما سماه برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة
لانه ان اراد بقوله اذا لاحظ العقل مجملا الى اخره ان هذا الحكم بديهي فممنوع وكيف
يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام على انه ح لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور
بديهي وانما يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال
عليه بان توقف كل واحد منها على واحد اخر الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو
اول المسألة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا ان سلسلة الحوادث

المتوافق

الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدا ركالصور المتعاقبة على هيولى
العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة فكيف يدعى البداهة
على انه يرجع الى دعوى البداهة فى نفس المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون
الاستدلال به اولى من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس
من وظيفة لانه معلل ان تنقض النفسية والعرض اله قلت عليه فى الحواشى
لقايل ان يقول لم لا يجوز ان ينتقض النفسية بالنسبة الى بعض المباينات والجزئية بالنسبة
الى بعض اخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه انتفاء الامور المتغايرة والجواب
ان هذا على تقدير التواطؤ غير جايز لان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة
انه يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتى له فلا يكون متواطيا هف واعترض عليه بانا
لا نم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شى من الذاتيات
متواطئا اذ الجنس عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة اقول اما ان الاختلاف
بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فهو مصرح به فى كتب القوم كشرح مختصر ابن الحاجب
وغيره وهو مما يشهد به الفطرة السليمة لان الذاتى اولى من العرضى بداهة واما ان
ان الجنس عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا ينقض انتفاء التواطؤ اذ المعتبر
فى التواطؤ عدم الاختلاف فى الافراد الشخصية ولو عمم فلا محذور اذ يكون متواطيا
بالنسبة الى ما هو ذاتى له ومشككا بالنظر الى مجموعها قال الشيخ فى فصل من المقالة الثانية
من الفن السادس من منطق الشفاء حمل كون الزوايا مثل قايمتين على متساوى
الاضلاع وذلك لان متساوى الاضلاع قد يكون مثلثا وقد يكون غير مثلث والمثلث
ايضا قد يكون متساوى الاضلاع وقد لا يكون فاذا عرض لمتساوى الاضلاع ان كان

مثلثا عرض له ان كان زواياه كقائمتين وان عرض له ان كان مربعا لم يكن ذلك
عارضا له واما متساوي الزوايا لقائمتين للمثلث فانه يقال على كل مثلث بالذات
وعلى متساوي الاضلاع بالعرض لاجل ما يعرض له ان كان مثلثا ولاجل عارض
له بالجملة ومثل هذا الحمل يكون بتقدم وتأخر مطلق مختلف بالاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ
الصرف بل بالتشكيك اعني اذا قيل على المثلث وعلى متساوي الاضلاع واما اذا قيل على
اصناف المثلث فلا يكون بالتشكيك بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحدة ثم
قال لكن لقائل ان يقول مساواة زوايا المثلث لقائمتين تعم على المثلث المطلق وعلى
قائم الزوايا بالتشكيك ليس بالتواطؤ اذ يقع بتقدم وتأخر فلم احتيج الى ان يحمل
المتساوي الاضلاع متساوي الاضلاع مطلق لا مثلثا متساوي الاضلاع فاقول
انه ليس كذلك وذلك لان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة
ليس حمل بعضها على بعض بالذات بل ذواتها متباينة الحدود واما ما كان تقدمه بانه اعم
فذلك تقدم بحسب الوهم وامافي الوجود فالمثلث الموجود واما نفس المتساوي الاضلاع
او نفس قائم الزاوية او غير ذلك وقولنا كل مثلث فانا نعني به هذه المثلثات والحكم
القضايا عليها وليست ذواتها ذوات متباينة القوام للمثلث الموجود بل هي في ذاتها
وحقيقتها مثلثات فكيف يحمل المثلث شيئا وهذه الاشياء اشياء متباينة خارجية
عنه وقال في الطبيعيات في فصل نسبة الحركة الى المقولات لا يبعد ان يكون لفظ الكمال
والفعل وان كان وقوعهما على الجوهر والعرض النسبة الثانية وقوعا بالتشكيك فان
وقوعهما على اصناف الحركة لا يكون بالتشكيك الصرف فلا يبعد ان يكون الكمال وان
كان مشككا بالقياس الى اشياء اخرى متواطئا بالقياس الى هذه ثم هنا لطيفة

وهو انه ينكر تصادق الطبايع بعضها على بعض كما صرح به في الحاشية التي سماها الحاشية
القديمة وفي هذه الحاشية ايضا في بحث تعريف المشتق حيث قال لان ما صدق عليه الحساس
هو هذا الحيوان الشخصي كما مر وقد نبهتك مرارا على تصادق الطبايع ولم يكن يرجع واما
الآن فقد صرح بما كنا نبغي وعنه الحمد وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا ذكرت
في الحواشي ان مقتضى المقدم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا او مشككا فالحق
ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النسبة بالقياس الى بعض والجزئية
بالقياس الى البعض بالقياس الى افراد حتى يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ
والتشكيك واعترض عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في ضمن افراده و
حصوله في ضمنها يختلف بالاولوية والاشدية والا لكان كما حقق في موضعه وصرح به
العلامة المحقق على حواشيه على شرح المطالع اقول مراد المستدل بالاقتضاء ههنا الاقتضاء
التام فانه جعل اللازم من اقتضاء الوجود ان يكون عارضا في الجميع ومع اقتضاء
الدخول والنسبة ايضا ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما
يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف
بسبب الامور الخارجة فبعد تسليم الاقتضاء الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء
التام لا يتجه منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل كلام الشارح على تسليم الاقتضاء
التام فقط اذ المنع والتسليم يجب ان يتوجه الى مقدمات الدليل والمذكور فيه هو
الاقتضاء التام كما عرفت ولو تاملت ادنى تامل لتفطنت ان ما ذكره المعترض من
الاقتضاء بشرط حصولها في المهيات في حكم اقتضاء المهيات والكلام بعد التنزل
عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فتفطن فان الوجود اذا لم يكن متساوي

الحصول في المثبات لزم خروجه عنها فيقال هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج
الوجود عن المثبات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول
والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول في افراده يجب تعدده
بتعدد الافراد ومغايرته فلا يتصور اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس
الامر بل التساوي والاختلاف هناك بوجه آخر ستعرفه بخلاف غير المحمول فان له حصولا
في كله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في التشكيك اقول قد ذكر
فيما سيأتي اي شرح القديمة ان الحصول في المحمول بالمواطاة يرجع الى الحصول مبدأ
الاشتقاق ولما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها لا بحسب ذواتها ولا بحسب مبادئها
لم يتصف باختلاف الحصول فاوردت عليه في تحريرات الحواشي ان ذلك يقتضي
ان لا يتصف بتساوي الحصول لانتفاء الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطيا
ايضا اذ كما اعتبر في المشكك اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطي استواء
الحصول فحيث لا حصول لا يكون اختلاف الحصول ولا تساوي الحصول وايضا قد
ذهب الى ان الوجود لا حصول له في الماهية اصلا كما سبق منه فيلزم ان لا يكون
مشككا فغير الكلام الى ما ستذكره وذكر هناك ان المراد باستواء الحصول
هو عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء تحقق الحصول كما في الذاتيات
وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطية وانت
وكل من سلم فطرته يعلمان سماجة هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى
غير متعارف اصلا لا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج
المشكك يدل بعينه على خروج الغير المحمول اذا كان متفاوت الحصول واشار بذلك

لما

لعل ما سيتلى من ان اقوى ما ذكر وانه اذا اختلف المبدأ او الذاتي في الجزئيات لم يكن
ماهيتها واحدة فان ذلك جار في المقومات المختلفة الحصول سواء كانت محمولة او غير
محمولة ولا شك ان ما ذكره هذا القايل على تقدير استقامته لا يدفع هذا الدليل
واقوى ما ذكره الله انه قلت في الحواشي التشكيك اما بالطول ولونه او الاقدمية
او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستناد نسبة
الذاتي الى ما هو ذاتي له واردت به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فان هذا
الشيء ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولهذا
بعض الحكماء رأى قبول الذاتيات الاختلاف فيها فيحتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه.
عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته
او اقدم بان يكون اقتضائه به علة لاقتضاء الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات
وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشدية او الازيد
اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول اما ان يكون
ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من
تلك الماهية وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض
ولا شك ان النقض بالعارض لا يتأتى هنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم
خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين
فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد او بالاخر سواد اضعف فنقول ان اشده
كان التفاوت بين السوادين في نفس الماهية او في اجزائها لزم التشكيك في الذاتيات

وقف استانه امام رضا ع

وان كان لامر عارض لماهيته لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف
المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان يتحدا في نفس
الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما زعم
هو والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر
ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مشتركان
في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضها
كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك مفهوم واحد الى آخر ما ذكرته في الحاشية فليرجع
اليها من اراد الاطلاع عليه قيل فيه بحث اذ استواء النسبة الذاتي الى افراده ممنوع
وحل الكلام الثاني انه ان اريد استواء نسبته الماهية يكون متواطيا او لا يلزم ذلك حتى
جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليه يكفي ذلك في نفي جميع اقسام التشكيك عنه
اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا بنفي الاولين اقول قد عرفت
ان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك
بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى الدليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة
على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الآخرين
واستدل على بطلان الآخرين دون الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل
على تفصيل ما وقد كنت نبهت اولا على ذلك في الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية
فكانه لم يطلع على ذلك او لم يلتفت اليه ترويجا للاعتراض ثم قال صاحب القيل و
ايضا عدم جريان العلة في الذاتيات تم لا يرى انهم حكموا بان التي ما لم يصر حيوانا

مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت النزاع ان محلهما بالشدة والضعف هي

لم يصر انسانا ولم يصر انسانا لم يصر زيدا ولنا ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر
في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نم انه لا يكون بينه وبين الاضعف ح
اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما
نقلنا عن العلامة المحقق انفا وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهوما
واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نم ان في العرض على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض
اذ الفرض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير
ان يكون الزائد معتبرا فيه فلم يكن هو في نفسه اختلاف ح كما في الذاتي بعينه قوله
معنى ما ذكره القوم ان الجنس العالي كالجوهر مثلا ما لم يتحصل بحصل الاجناس التي
تحته كان ينضم اليه فصول الجسم فيصير جسما لا يتحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم
ما لم ينضم اليه فصل الحيوان ولم يصر حيوانا لم يتحصل نوعا حقيقيا كالانسان
فالعلية انما هي للفصول المقومة للسافل المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصل العالي
وليس تلك الفصول ذاتية لما هي محصلة له بل عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور
بين اهل الصناعة فانها خاصة غير شاملة فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي
له معللا كيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات
يعلل ببعض بمعنى ان ثبوت بعض الذاتيات للشئ علة لثبوت بعض اخر منها لذلك
الشئ لكن ليس ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك انما
يعتبر في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مختلفة بالعموم و
الخصوص كما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا على ان ما ذكره من منع عدم جريان
الدليل فيها نقض اجمالي والجواب عنه بمنع جريان الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج

عن اداب البحث لكن مثل ذلك شايع عنده والمااختاره ان الاشد مشتمل على
امر زايد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله فلا يجدبه نفعا لانا نردد في الحاصل في ذلك
الزمن مبدا الاشتقاق سواء كان فردا منه او حصة مثلا نقول السواد الحاصل
في الغير اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد جسم اخر دونه في السواد الى اخر
التّرديد وما ذكره من منع عدم جريان الدليل في الوجه على التقدير الاخير فقد ذكرناه
بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم يتفطن المعترض بتمامه وايراده هذا الايراد
على وجه مثل ذلك ليس من داب المحصلين ثم ايراده بصورة المنع من زوايد المعترض
وهو غير موجه كما عرفت ثم نقل هذا المعترض من بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام
ان اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف لو اوجب تعدده في تلك الافراد
بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في
افراده تعدده ايضا بناء على ان مقتضي ذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان
لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والتزامه بان الاختلاف في صورة الذاتي
يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى موضوعه تحكم محض
والحق ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى المقول ان كان الذاتي جنسا
لافراده والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا كما ان الاختلاف العوارض بالتشكيك
في افراده يستند الى ذوات موضوعاتها لا الى انفسها واعترض عليه بان حاصل
الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضه ضعيفا مثلا لم يكن
معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك
عليهما بل يكون في كل منهما معنى اخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض شديدا

ما فرده ضعيفا في فرد اخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك
عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ماذا ولا في ان الاختلاف بواسطة
انتفاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة
وعلى هذا الاجمال لما ذكره اقول قد حمل كلام الفاضل على جواب النقض ولا دلالة لكلامه
على ذلك بل هو تقرير للنقض الاجمالي وتقويته والحل المذكور في كلامه اخرا هو نقض تفصيلي
اذ حاصل كلامه انكم منعتم التشكيك في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات مع انه لا
فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات من غير تفاوت
في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب اختلاف الفصول و
التشخصات من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي فكما يبقى وحدة المعنى في العارض
بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف المعروضات ومستند اليه كذلك يجوز ان
يبقى وحدة المعنى في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول والتشخصات هذا
مؤدى كلامه وليس جوابا عن النقض اصلا كما حمله عليه بل تقوية له فظهر انه في واد
وهو في واد وشتان ما بين المريد والمراد ثم قال المعترض ولنعرض عن هذا صفحا
ونبين ان الذاتي بما ذا لا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت بما نقلناه انفا
عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله
في افراده فاذن لا بد ان يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصوله في افراده يجب
في نفس الامر ممتنع لانه محمول عليها بالمواطاة وذلك يقتضي اتحادهما فيها كما حقق في
موضعه والمتحدان من حيث الاتحاد لا يمكن حصول احدهما في الاخر بل يجب اخذ الشيء
بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم قد يأخذونه بهذا الوجه ويثبتون احكامه

مثلا يقولون الماهية لا تخ في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة
ولا معدومة واخذ الشي بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار العقلي الذهني فان اخذت
الافراد بذواتها ولم يوخذ معها غيرها تجده العقل مجردا عن الكل المشكك ثم ما يعرض
له الكل المذكور اما بعرض مبدأه لها في الخارج ان كان له مبدأ فيه كالاسود
فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة
ثم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد واما باعتبار خارج عنها معها بان
كان مبدأه من الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات
المنتزعة والموجود هو الماهية لا وحدها بل معتبرا معها الوجود كما ان المعدوم يعتبر معه
العدم ولما امتنع حصول الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتي
بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب
نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصوله فيه بخلاف العرضي
فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول باحد الوجوه
المعتبرة في التشكيك اقول ــــــ فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان غرض الاستاد
المحقق من الحصول ما ذكره ثم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد
كيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كليهما صفة للكل والكل ليس
حاصلا في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل الوقوع على الافراد على ما هو صفة
للكل والحصول فيها على ما هو صفة لمبدأه تعسف تمجه العقل السليم واما ثانيا
فلانا لا نم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها في نفس الامر
يصح حصول تلك العوارض للماهية ولا حصول مباديها فيها كيف وقد صرح

وق

بهذا

بان الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس الامر اصلا اذ على التقدير يكون الماهية
في بعض المراتب عارية عن الاتحاد بمفهوم الموجود وفي بعضها متحدة معه من غير
حصوله بنفسه او بمبداه فيها في نفس الامر فيبقى الاعتبار العقلي الذي لا يطابق
نفس الامر في حصول مبداه ولا يجري فيه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية
في افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الموجود وكون افراد الانسان لا ينفك
عن الاتحاد بمفهومه في شيء من المراتب وافراد الموجود ينفك عنه في بعضها لا يجدي
نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصوله لهما في نفس الامر واما ثالثا
فلان قوله بخلاف العرض فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان
العرض ههنا بمعنى الخارج المحمول والمحمول متحد مع الموضوع كما ذكره ولا حصول له فيه
في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات
ايضا كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك
بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد لان محصل
ما ذكره ان التشكيك هو حصوله في افراده والتفاوت فيه والحصول منتف في الذاتيات
فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه لم لا يجوز
تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها في بعضها ازيد واشد
منها في بعضها كما ذهب اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره لا ينفي
بهذا الغرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي بحيث يندفع الشبهة المتعلقة بالمقام
باسرها واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق
وحصته الله قال في بعض الفضلاء ان في افراد الوجود التي ليست الوجود

كلتاهما

التفاوت

المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امور متخالفة الحقايق كما نص عليه المحققون
لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود
الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح لابد
ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا كانت الوجودات متوافقة الماهية اذ
الكل بالنسبة الى الحصة نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت فرد ما من الوجود
وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا يفرق
بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه واعترض عليه المنتصب للاعتراض
اما اولا فبان ذلك مصادرة على المطلوب فانه يستدل على ان للوجود افرادا في الماهيات
بان لها افرادا موجودة فيها مخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان للوجود فردا كيف يسلم
ان له افرادا متخالفة اللوازم واما ثانيا فلانا لا نم ان المستغني عن السبب و
المحتاج اليه هو الوجود الحقيقي الواجبي ووجود الممكن بل المستغني عن السبب والمحتاج
اليه هو الواجب والممكن لا وجودها لانه امر عقلي انتزاعي كما مرت اليه الاشارة
واما ثالثا فبانه لو كانت للوجود افراد في الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود
للماهية فرع ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت الاول فيكون لها
ثبوت قبل ثبوتها اقول حاصل كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال
لكلام الشافي على ان للوجود افرادا متخالفة الحقايق فانهم صرحوا بان
الوجود الواجبي مستغن عن الموثر العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج
والاستغناء من لوازم الماهية والحصص متحدة في الماهية فلا محالة ثبت له فرد
سوى الحصة وقوله ان في افراد الوجود امورا متخالفة الحقايق هو تحرير الدعوى

والدليل عليه قوله لاتصافها بلوازم الماهية المنافية له الخ وليس في ذلك مصادرة بل
على المطلوب اصلا بل هو استدلال بمقدمتين احدهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء
وثانيهما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين
مسلمتان عندهم وما ذكره في سند منع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه
هو الوجود الواجبي ووجود الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا
فلانه لا يجري في الوجود الواجبي الذي هو عينه فانه امر حقيقي لا انتزاعي لا اعتباري
واما ثانيا فلا يستند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا
كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا
عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره بمعنى صحة انتزاعه
عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في ان اتصاف الشي بها وثبوتها
لغيره محتاج الى السبب على ان كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في
كتب المتاخرين وهم مصرحون باسناد الاحتياج والاستغناء الى الوجود دون
تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح كما قد عرفت واما قوله لو كانت
للوجود افراد الخ فهو لا يضر هذا الفاضل لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره
وما ذكره من المقدمة على تقدير التسليم ليس منشأ كون الوجود ذا
فرد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن الا الحصص
وما ذكره المعترض من عدم اتصاف الماهية بالوجود مصادم للبديهة على ان
المتاخرين مصرحون بذلك الاتصاف وباتصاف الماهية بالوجوب بالعلة قبل
الوجود فانهم يقولون وجب بالعلة فوجد ولذلك يسمونه الوجوب السابق

تعالى عن ذلك

فى مقابلة الوجوب اللاحق الذى هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر فى موضعه فهذا الاشكال
متوجه عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا او لم يقولوا به فالجواب عن كلام
هذا القايل ان يقال ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية
ارادوا به انهما من لوازم الماهية الموجودة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات فيها فاستغناء وجود الماهية عن السبب و
احتياجه اليه من لوازم الماهية فتدبر لانا لا نم ان التعقل هو الوجود الذهنى
اوردت فى حاشيتى ان فيه خلطا اذ هو مدع فوظيفته الاثبات لا المنع قال المعترض
وهو ظ لكن ليس هذا المنع فى كثير من النسخ ولا يلايم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا
اما فى الخارج فظ واما فى الذهن فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله اقول
هكذا وجدنا فى النسخ التى وصلت الينا وكتبناها على ما فيها بعد ان تم مقدمتان
الذى ذكرت فى الحاشية ان لا استدراك فى ذكر على هذا القايل لانه قال هذا الدليل
لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح فى صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا
لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين واعترض عليه بان تمام الدليل بصدق مقدمتيه و
استجماعه للشرايط المعتبرة فى انتاج هذا الضرب من الشكل الثانى والمقدمتان اللتان
يتوقف زيادات الوجودات الخاصة عليها ليستا منهما فان مقدمتى الدليل هما ان
الماهية واجزائها معقولة والوجود غير معقول وشرايط انتاج هذا الضرب من الشكل
الثانى هى الامور المعلومة المعتبرة فى انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود ومعلوميته
على الوجه الممتاز عما عداه ليستا منه الا يرى انه يصدق هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا
كان يقال الماهية واجزائها معقول واللاشئ غير معقول فتمام هذا الدليل ليس مستلزما

على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما
عداه وظهر ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقدير تمامه
مستلزما لتقدير صدقهما اقول تقرير الدليل على ما ذكره المصنف هو ان تعقل الوجود
ينفك عن الماهية في التعقل ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص
فلم يصدق انفكاك الوجود الخاص عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك
المأخوذ في اصل الدليل مطلق سلب التعقل عن احدهما مع العلم بالآخر حتى يصدق
بانتفائه بل المعقول المستلزم لتحققه وذكر بين نظر توقف تمام الدليل على المقدمة
الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه وتفصيل المقام ان
غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود الخاص
وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقال انا نعقل الماهية
مع الجهل بوجود الخاص وح يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود
فرد لم يصدق انا نعقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجهولا بناء على ما نبهنا عليه ولو لم
يكن معلوما بكنهه او بالوجه المميز عن جميع ما عداه لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية
وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل
يدل على زيادة الوجود الخاص بدون تغيير في حده الا . صفوفان ذلك مما لا يتوهمه
عاقل وقد اعترف به المعترض في الحاشية الآتية بقي هنا شيء وهو ان مقتضى ما ذكره
الاستاد قدس سره انه بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود الخاص لا يحتاج الى مقدمة
اخرى كما انه لا يحتاج اثبات زيادة الوجود المطلق الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين المذكورتين
في اصل الدليل فاذا كان الاثبات في الوجود الخاص محتاجا الى المقدمتين اللتين

ينفك عن تعقل الماهية فاذا
اجرى في الوجود الخاص يكون
مكانه الوجود الخاص هـ

ذكرها الشارح لا يصح ما ذكره الاستاد والجواب ان قيل بان بين المتقدمين ماخوذ .
فى الوجود المطلق فانهم اثبتوا الوجود المطلق بدليل الاشتراك وكونه معلوما
بالكنه بدليل البداهة فتمام الدليل بعد تعسر الحد الاصنوفى الى الوجود الخاص انما يكون
باثبات الوجود المتقدمين فليس فى اجراء الدليل فى الوجود الخاص مقدمة زايدة
على ما اعتبر فى الوجود المطلق والتحقيق ان مراد الاستاد هو الدليل على الوجه
الذى قرره وهو انا نعقل المهية ونشك فى وجودها فانه لو كان الوجود الخاص
عين الماهية لم يتصور الشك فى وجودها بعد تعقلها كما فى الوجود المطلق ولا يرد عليه انه
يتوقف على المقدمتين اما على الاول فلانا لا نم ان مراده من الوجود الخاص هو
الوجود الحقيقى اذ يصدق على الحصة انه وجود خاص ولين سلمنا ذلك يجوز ان يكون
مراده قدس سره انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القايلون به واما على
الثانية فلانه يكفى تصور الوجود الخاص بالوجه المعاند للعدم اذ لو فسر الوجود الخاص
بمعنى اخر صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عينا للمهية لم يقع
الشك فى وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع الشك فيه كما لا
يقع الشك فى كون المهية بعينها لما ذكرنا من ان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة
وتراعيا فى ذلك ومن ههنا يعلم ان لو قرر الدليل على ما ذكره الشارح ايضا يندفع
ايراده بما ذكر فتامل ان هذا الوجود معلوم لنا بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع من
عداه ذكرت فى الحاشية انه على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه
معلوم اما على الكنه فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه ممتاز به
عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا بالحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم

ان الشى المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان ما علمنا بوجه الضحك بعينه هو الحيوان
الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما
على الاول فلانا اذا علمنا الشى بالكنه كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم يعلم
انه كنه الانسان فانا نشك فى كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان الحاصل لنا هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم
لنا عند تعقل بت مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة
به لانه لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا يتاتى مثل
ذلك فى التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذى يمتاز
به فى التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من
توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه
متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هى العلم بكونه كنها وبقى الكلام فى التوجيه
الاخير واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجراء هذا الدليل فى الوجود الخاص
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه وذلك
لان اجراءه فيه ان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجود الخاص ليس بمعلوم
والحكم الثانى يتوقف على العلم بالوجود الخاص على الوجه الممتاز عما عداه اذ
لو لم يعلم كذلك لم يتمكن من الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم يعلم انه
هو ولم يحكم بان معلومية الشى مستلزم لمعلومية معلوميته ليرد عليه ما ذكره من احتمال
ان يكون معلوما لنا على التقديرين ولم يعلم انه معلوم وفى قوله وعلى هذا فلا يعلم
ان كنهه غير معلوم لنا ايهام العكس اذ الدعوى ان الحكم بمغايرة الوجود الخاص

للمهية من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما
عداه لان العلم بكنه الوجود مستلزم لمغايرته للمهية فيتوجه عليه ماذكره من
جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم المغايرة اقول هذا من العجايب
التي ليست عجيبا في هذه الايام فان كلامي صريح في انه على التقديرين ايضا لا
يتمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا يعلم انه معلوم بمثل ماذكره
الشارح فلا يتم الدليل بضم المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله نعم ان ثبت
المقدمتان فلا اعتراض انما نشا من سوء فهم المراد من الايراد ادعلى تقدير
عدم العلم بانه هو لا يتمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم ايضا
لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بانه هو والحاصل ان عدم المعلوم
العلم بانه هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم
لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ماتوهم ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان
معلومية الشي مستلزم لمعلومية معلوميته وما ذكره من ايهام العكس فمن توهم العكس
وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا قبله لقيام الاحتمال
القادح في الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا
لقيام ذلك الاحتمال بحاله   بالكنه او بالوجه في حاشيتي ان معنى تصور الشي بالكنه
هو ان يكون بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما
يصدق عليه على وجه يتمكن النفس من التوجه به الى ما يصدق هو عليه فالمراد و
المرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا
بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشي بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من

اتحاده

اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض
اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم
الهو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق
الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه
بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية الموجودة
غير عارض للعرض فانه مغاير لما يجب الماهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف
بالاتحاد بوجه ما نظرا في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكان
وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن
ينسب اليها بالعرض اذ التفتت النفس بها اليها اي لاحظتها بحيث ينطبق عليها فبينهما
تعاكس في الوجودين واعترض عليه اما اولا فبان المقصود بالوجه لو لم يتمكن متمثلا
في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن
معلوما لم يمكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول
واما ثانيا فلان العرض كالكاتب لو كان مغايرا للانسان في الماهية والجعل في
الخارج لم يكن عينه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الاخر على ما يقتضيه حمل المواطاة
ولو كان بينهما نظرا في القطن والثلج من العلاقة والارتباط لاستقام بذلك ان
يحكم باتحادهما في متعلق ما لا بان احدهما عين الاخر الا يرى انه يصح ان يقال القطن
والثلج متحدان بالحمول ولا يصح ان يقال احدهما عين الاخر وما حسب بعضهم من ان
حمل المواطاة في العرضيات بمعنى اخر فيبني ابطاله ويعضده انهم جردوا القضية
عن خصوصية المواد وعبروا عنها بج وب ولو كان لها معنيين كيف يتمشى هذا واما

ثالثا فلانه ان اراد بقوله وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض انه ينسب
اليها على سبيل التجوز فلا فايدة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة وانما يوجد بذلك
الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشي بوجود غيره وان اراد
امرا اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا الكلام في نسبة وجود عرضيات الماهية
في الذهن اليها اقول اما الاول فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض
بمعنى انه قد علم بالاتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى
وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن
الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن العلم التوجه اليه مندفع بما ذكرنا
اخرا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا لاحظنا
الكاتب مثلا على الوجه الذي يصير عنوانا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد
لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك
كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشي والعلم بالشي
بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في
الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق
بخلاف الصورة الثانية واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم
من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا يرى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام
الوحدة والهوهو على هذا التقسير النحو فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد
وقد عبر القدماء عن اقسام الوحدة المقارنة للمغايرة بالحمل كقولهم القطن
هو الثلج في عارض البياض كما في التعليم الاول لجيب رحمه صحنين نشحق

نعم التعارف خصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا
وجعل الحمل في الوضعيات بمعنى اخر وان كان غير مستقيم ولم يقل به اذ ما يعول به هو ان
مصداق الحمل يختلف لا معناه اذ من البين ان مفاد الحمل ومعناه غير مختلف
في الموارد لكن ما ذكره من التأييد بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما الثالث
فلظهور ان المراد الشق الاول من الترديد ولا يذهب الوهم الى غيره كما في ساير
صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي ينسب الى جالس السفينة بالعرض وغيرها
وليت شعري لماذا خصص عدم الفائدة بهذه الصورة التي ذكرناها مع شيوع
صور الاتصاف بالعرض وجريان التوجيه المذكور فيها من غير فرق على ان الفائدة
ظاهرة والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاكه الذي اعترض عليه بان هذا الجواب
غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي توصل الحد الى تفصيله
يكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال
بل ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في لغة العرب والفرس
بلفظي بشر ومردم وحصلنا ذاتياتها كان حملها عليها باسرها ضروريا وقس عليه
ساير الماهيات وهذا هو الذي عندي في خواص الذاتي لا ان حمل الذاتيات على
الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان الوضعيات ايضا كذلك مثلا كما
ان الحيوان الناطق حيوان ناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي ماش
ضرورة وح يتم الدليلان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير
الدليل الاول على ما اختاره الشارح يتوقف عليه فان قلت يحتمل ان يكون
تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث

الا شي ان الانسان مما يبتني ان الحيوان ... الا ان ... غرضه هذا ... مستنبط ...

هي مجملة معلومة بالبديهة غالبا وينتقل الذهن الى المبادي بكسب اما بالحد فلانه يوصل الى
تفصيله لا اليها مجمله واما بالرسم فلانه يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو
وتلك تقع فيه وهي معلومة من حيث وضعت اسامي الماهيات كالانسان و
الفرس بازائها فهي معلوم بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهية بالكنه لكن
ذلك لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على حمل كنه كل مهية اذا اخذت
بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها متيقن ويحتاج الى الاستدلال بالضرورة غاية
الامر ان بعض تصورات ذينك الحكمين وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن
البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال ولا
يصح ابطاله ومنعه بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل
هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل قيل يجوز ان يكون
المهية المجملة مدركة بعرضي يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا الى الاستدلال و
لا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون
حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا نجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك كما بينا
في حاشية المطالع بل المتصور ح هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان
بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما نحن
فيه اقول من الامور الشايعة بين القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال
والتفصيل بمعنى ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا
المعترض وما ذكر في جواب السوال المصدر بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه
اذ السوال احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو البداهة وغلبة البداهة

على تقدير التسليم لا ينافي احتمال النظرية بل يستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل
لا الى الجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو ممنوع
كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا يرى
انك اذا رايت شبحا من بعيد امكنك ان تضع لفظا بازائه قبل ان يتعين عندك
حقيقته وقوله سلمنا توقف الدليلين تنزل عن منع غير موجه لان كلام الشارح حاصله
منع المقدمة القائلة بافادة الحمل والحاجة الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه لا
توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتقريره انه انما يتم لو كانت الماهية متعقلة بكنهها
ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا او احتيج الى الاستدلال واما الان فيحتمل
ان يكون افادة الحمل والحاجة الى الاستدلال لعدم تعقلها بالكنه فالافادة والحاجة
الى الاستدلال انما يدلان على المط لو كانت الماهية متعقلة بالكنه وظاهر ان المنع
الذي تنزل عليه المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه لا ربط له بكلام الشارح
ودعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور مهيته بالكنه غير مسلم بل قال
الشيخ في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة وما
ذكره من ان المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض
هو ما ذكرناه انفا واعترض عليه وليس ذلك من حسنات حاشيته على المطالع شكر الله
سعيه ثم الترديد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجه معلوما بالعرض يجري بعينه
فيما ذكره ههنا اذ معناه ان شيئا ما ثبت له الوجود قلت في الحاشية اذا اخذت
القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بانتفاء صدق العنوان وان اخذت

معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ممنوع عند المفهم واعترض عليه
بان الحكم في المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان على اختلاف
المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما هي عليه الحكم في الموجبة والا لم يكونا
متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف به وهو
المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيما وح
يصدق السلبية دون الايجاب فذلك ممتنع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف به
فكيف يصح ان يفارقه وان اراد ان السلب يصدق فيها بانتفاء المتصف والوصف
معا حتى اذا انتفى السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ممنوع اذ
الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد
لا ان السواد ليس بسواد اقول الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة
لكن صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء
صدق العنوان وفرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق
وتوضيحه ان السلب رفع الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق
السواد في نفس الامر على شيء من الافراد وورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد
بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظ
لا سترة به وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل
اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد
فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الايجاب

بنقيض

يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة ولذلك اشتهر بين القوم ان المعدوم يسلب
عنه جميع المفهومات حتى نفسه كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
الثاني ما نبين ان القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة
ما دام موجودا او بالوجود اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من
ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه
فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام
سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقرير في قوة قولنا السواد ليس
بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له قولنا السواد ليس
بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما
له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك
ممنوع وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم
وهو كانه ليس بموجود ليس بسواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في
السواد الموجود وهو كانه موجود ثم ذكرنا وجه التفصي عن هذه الشبهة كما
يظهر عند الرجوع الى الحاشية ولم ينقله المعترض واعترض عليه بانه لا يلزم من كذب
الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود
ليكون الصادق هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان
السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد كما قرروا في قولهم الماهية
من حيث هي ليست الا هي فاذن يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام
موجودا او ما دام سوادا ويكون سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كونه

سواد موجود

السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان كل
قضية موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك ولا فضار في ان تقييد الموضوع بالعنوان
لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه كما في ما نحن فيه فلو
قيده به لزم تقييد الشئ بنفسه وهو حال عن التحصيل ومدار كلام هذا القايل
ههنا على ذلك اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم اذ ما ذكرناه هو
ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم لا ان الحكم يخص
بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد
المعدوم ان يخص الحكم بالسوادية على السواد الموجود ممنوع لمقدمة ليت لنا عنه
ولا انه في كلامي وما ذكره من ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم
سواد ان اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظة الوجود والعدم فسلم ولا يجديه
وان اراد انه يصدق سواد كان موجودا او معدوما فغير مسلم اصلا وهو مبناه في
ما تقرر عنده من ان الوجود متقدم على الذاتيات اذ ما لم يوجد لم يكن سوادا
بل صرح في بعض ما حشى به الكتب ان الحكم بانه وجد فصار انسانا واذا كان في
كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا ومعنى كلام القوم ان للعقل
ان يعتبر السواد مثلا في نفسه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض والاوصاف
ومع تجرده حاليا عن غير الذاتيات لا انه يحكم بانه متحد مع شئ من المحمولات
بدون الوجود وقوله لا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون
الحكم بالسوادية مقيدا به ممنوع لمقدمة لم يدعها احد كما مر اذ ما ذكرته هو ان صدق
الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم مقيد به واين احدهما

جمع ص
العقل ص

الا

من الاخر فاذا كان السواد او غيره صادقا على شى بشرط ما صح الحكم عليه بدون التقييد
به لكن يكون صدق ذلك الحكم مشروطا به وبذلك يفرق بين الضرورية الازلية والضرورية
بشرط الوجود الشى يسميها المنطقيون ضرورية مطلقة ويفسرونها بما حكم فيها بضرورة
ثبوت المحمول للموضوع مادام موجودا كما تقرر فى موضعه ثم انا قد ذكرنا وجه التقصى
عن ذلك فى الحاشية وتركه المعترض وحام حوله ليروج قوله فان ما ذكره من
ان تقييد الموضوع انما يعتبر اذا كان العنوان من عوارضه هو بعينه ما ذكرته فى
الجواب من ان ذلك غير متمش على تقدير العينية وقد انتحله المعترض مع ادنى تحريف فى
اللفظ الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق اعترض عليه
بانه غير مسلم اذ لو كان فرد اللوجود المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا فى الخارج
عندهم كما نقله الشارح انما عن الشيخ والفارابى ان الوجود ليس بموجود والحق انه
تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للموجود لكن ليس عندهم له ماهية اصلا فهو
الموجود البحت لا الشى الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له تعالى
ماهية هى الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ فى الهيات الشفاء وسيجى
تفصيل ذلك اقول الذى يرشد اليه كلام الشيخ وغيره فى الشفاء وغيره
ان الواجب نفس وجود خاص قايم بذاته فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا لو قام
بغيره لكان وجود الغيره فكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجود الذاته
فكان موجودا بذاته كما انه نفس علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت موجودة
قايمة بغيرها كان علما لذلك الغير ويصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان ذاته عالما
بذاته وقس عليه ساير الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الظلم

مجردا عن المادة كان ظماً لنفسه وقال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة لو قامت
الصورة المحسوسة بنفسها كانت حاسّة ومحسوسة فللوجود بالنسبة الى ذاته تعالى اسوة
حسنة لساير صفاته بل لساير الصفات اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود
من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان
مفهوم الشيء ونظايرها من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية يصدق على الامور
الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة في الخارج ولقد فصلنا ذلك في الحواشي
وسيجيء تحقيقه مع تجريده عن الغواشي   او وجودها فالتوقف على نفسه الخ في
حاشيتي ان الظ في هذا الشق ان يقال فيحصل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف
اصلا وح فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المحال تحصيله
مرة اخرى واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة الوجود
مستلزم لتوقفه فورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل اخر
اذا كان الاخر سالما عن المنع وما افاده غير سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم
كما اعترف به اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة الشيء للوجود لا يستلزم
توقفه عليه وما يذكره المعترض في كلماته من ان الوجود متقدم على جميع الذاتيات ممنوع
كما فصلناه في مواضعه ولئن فرضنا تقدم الوجود على ساير الصفات فالمفروض
هنا مقارنته للوجود نفسه ولا نم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح
لا وجه لها ظاهرا الجلاء ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي
لا يقدح في كون الملازمة التي ذكرناها اظهر   وانما يلزم ان لو كان المفروض هو
الماهية بشرط الوجود واعترض عليه بان المقدمة القايلة بان ثبوت الصفة للشيء فرع

سابق ذكره

الصفات فرع

موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية لا يستثني العقل منها صفة الوجود وهي
تقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض
الوجود للماهيات في نفس الامر والتحقيق الذي لا محيد عنه ان العروض على نحوين احدهما
بحسب نفس الامر بان يكون هناك امر قايم بآخر سواء كانا في الخارج او في الذهن او احدهما
في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القايم بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذهني الموصوف
بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة
خاليا عن الصفة ثم يجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها كما نبهناك عليه فيما سبق و
الوجود قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود فنقول
ولا يجوز عروض شيء منهما للماهية في نفس الامر لان عروض الشيء لآخر وثبوته له فرع
لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها هف وايضا مفهوم الوجود متحد
مع الماهيات في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض
للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية
خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها
موجودا ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يقتضي قيام مبدا
الاشتقاق به كما مر وسياتي ايضا واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار
الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها من غير ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة
الثانية قايما بها عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نص المصنف على هذا بقوله
وقيامه بالماهية من حيث هي هي فان قلت لماذا امتنع عروض مفهوم الوجود و
قيامه بالماهية في نفس الامر وذلك جائز في الاعتبار الذهني قلت لانهما في

نفس الامر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد الموجود مثلا في نفس الامر
شيء واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالقيام وغيره واما في الاعتبار
الذهني فهما شيئان لان العقل قد فصل هذا الشيء الواحد الى ماهية متقدمة وموجودة
متاخرة عنها فيتصور النسبة بينهما بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد ما اورده الشارح
لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا معها قوله
فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني
فان الماهية اذا اخذت بذاتها ولم يؤخذ معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى
ان العقل يجد ان هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها في
المرتبة الذي بعد هذه المرتبة لا فيها ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض الوجود
لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض الشيء لآخر
في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظاهر
اقول التحقيق الذي لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم وجود الموصوف
لا تقدم وجوده عليه ومن العجب ان القائلين بالتقدم صرحوا بان اتصاف الماهية
بالوجوب متقدم على اتصافها بالوجود وسموا بالوجوب السابق وبان اتصاف
الماهية بالامكان متقدم على وجودها بمراتب وهل هذا الا تناقض وانت تعلم ان القدر
الضروري هو ان موضوع الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا
لصدق السالبة التي هي نقيضها ضرورة ان المعدوم لا يتصف بشيء من الاشياء واما
تقدم وجود الموضوع على اتحاده مع المحمول واتصافه بعد المحمول فمما اذ لا يقتضيه ضرورة
ولا برهان كيف وقد يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره

هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محيد عنه فلا مصير اليه اما اولا فلما عرفت من ان فيما ذكرناه
من منع وجوب التقدم مندوحة عما ارتكبه من التعسفات واما ثانيا فلانه صرح بان الوجود
بمعنى الموجود ليس عارضا للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل ومعلوم ان اعتبار
العقل اذا لم يطابقه نفس الامر كان كاذبا فالقول بعروض الوجود للماهية يكون كاذبا
سواء اخذ بالمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا
وبمعنى المشتق عنده عارض بالاعتبار الذهني المخالف لما في نفس الامر واما ثالثا
فلان من المعلوم ان ما لا يصدق على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا
له اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا في نفس الامر عارضا
له بحسب الاعتبار المحض واما رابعا فلما في قوله ويجده في المرتبة الثانية قائما بها
عارضا من الخلط بين العروض بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود
عارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه على ما هو المشهور بين الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره
من نفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم
الممكن مثلا متحد مع الماهية المعروضة ذاتا ووجودا في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض
بحسب احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للامكان بالمعنى المصدري لها بل بحسب الاعتبار نفس الامر
الذهني لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد
المرتبة موصوفا به لانه يجدها حينئذ ممكنا ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق
المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق واما الممكن فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار
الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في
المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولذلك يحكم بانه عرض عام لجميع ما ذكر من

المقدمات جار فيها وقس عليه غيره من الامور الاعتبارية كالامكان والمعلومية
وغيرهما وح لايجدى المقدمة المذكورة فى اثبات الوجود الذهنى لان محصل ذلك
الدليل على ما قرره القوم انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا
وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود واذ ليس
فى الخارج فهو فى الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتبارية
وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعلومات فى نفس
الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة فى اثبات الوجود الذهنى ويعتمدون عليها
عليها واما سادسا فلانه لما كان الموجود عنده متقدما على الماهية فى نفس الامر فاذا
فصل العقل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود فلا ذا يعتبر الماهية متقدمة والوجود
متاخرا ولم لا يفصله الى موجود متقدم وماهية متاخرة كما هو الواقع عنده واما سابعا
فلما فيه من الخبط فان الشارح لم يجعل المحذور فى الشق الاول الاعتراف بالواسطة
بل جعله المحذور فى الشق الثانى وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا او لا معدوما فى الواقع
وجعل المحذور الشق الاول شيئا اخر وهو ان الوصف كاف فى لزوم الحال والغرض
اختيار الشق ودفع محذور الشق الثانى كما يرى ونسب الى الشارح ايراد هذا المحذور فى هذا
الشق حيث قال فهو اعتراف بالواسطة وذلك قرينة ملامرة واما ثامنا فلان ههنا
بحثا اخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدا الاشتقاق بان يكون
مبداه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض به وقد يكون بواسطة
نسبته الى المبدا كصدق الحداد على زيد بواسطة نسبة ان الحديد موضوع صناعته
كما صرح به فى التحصيل وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق

عنه كالامور الاعتبارية مثلا الموجود والممكن ونظايرهما وفي القسم الثالث ليس
للمشتق مبدا قايم بذلك الشي ولا مباينا بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق
كالموجودية والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والماهية متصفة في نفس الامر بها
فان العقل اذا استشعر من امر وصفا يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف استشعر
على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود
الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف الماهيات بها وتلك الاضافات المنتزعة
ليست مبدا للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدا الاسود والاسودية
اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شي بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل
من ماهية افراد الموجود والممكن ونظايرهما الى مفهومهما كالموجودية والممكنية و
اتصاف الماهية بها متاخر عن افرادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون
الشي فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها الماهية في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعه
منها اذ لا يتوقف الاتصاف على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف
الماهية بالوجود والامكان ونظايرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة
فان الفطرة كما تحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف بالوجود
وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف الماهية بالوجود
بحسب نفس الامر والتعسفات التي ارتكبها هذا المعترض وانت تعلم ان القوم يطلقون
القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع   يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود
بالذات قال المتعصب للاعتراض اعلم ان الوجود اي الموجودية متقدم على
فعلية الماهية في نفس الامر بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم

لم يكن انسانا بعد ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا
عن غيره بوجه من الوجوه ومتأخر عن المهية في الوجود الذهني كما مر انفا
ومن ثمه ترى كلام القوم يترتب تارة الى تقدم الوجود على المهية وتارة الى تقدم
المهية على الوجود قال المصنف في كتاب مصارع المصارع واعلم ان وجود
المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهيتها وعند العقل متأخر عنها اقول لا نم
تقدم الوجود على فعلية المهيات بل الوجود نفس فعلية المهيات كيف لا ولو كان الوجود
متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان منفكا عن نفسه في مرتبة
من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة الماهية
نفسه وهو غير معقول وما نقله عن مصارع المصارع ونسب هذا الكتاب الى
المصنف فان صح النقل فالمنقول مم وكذا النسبة فاني رايت نسخة منه وقد نسب الى
نعمان المعتزلي الخوارزمي الذي يقول في شانه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف
لا يقول فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا قلت عليه في الحواشي فيه بحث اما اولا فالنقض باتصاف الهيولى
بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة على الهيولى في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع
بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متأخر عن وجودها
ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما
متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث
انها معينة متأخر عن وجودها فيكون الهيولى تصورت فوجدت ووجدت فتصورت
بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود و

عليها ظ

الصورة

والصورة يحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم
كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية
لان الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم
الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود اخر وهذا ايضا تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي
امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود
خارجي وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور
هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لازم في الذهن
لجواز التعدد فيه قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس في هذه الحال في
ذهننا الا وجود واحد فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان
ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن اخر وننقل الكلام
اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او مدارك متعددة غير متناهية
بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في مدرك لا يكون له
في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود
الخارجي للشيء الواحد فليس اخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير
متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات
فيها ترتب لكن اذا حقق الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور
المدركة فافهم لا يقال اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب
اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود

اذ يلزم ان يكون لنا قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف به في ضمن فرد على
اتصافه به في ضمن فرد اخر ولا محذور فيه واعلم ان هذا كلام جدلي والتحقيق انه ليس
في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من
التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق ذلك الحكم ومطابقه هو عين الهوية
العينية كما ينتزع من زيد الانسانية ويحكم بثبوتها له مع ان مصداق هذا الحكم ليس الا ذات
زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فالفرق بين الوجود والذاتيات
مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في الذاتيات بخلاف انتزاع ه
الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر اخر مثل وجود علته او اثاره الى غير ذلك هذا كلامه
واعترض عليه في الحاشية والمنتصب للاعتراض نقل هذه الحاشية عند قول الشارح
ضرورة تقدم المعروض على العارض واعترض عليه بان النقض لا يندفع بما ذكره دفعا
لانه لا نسلم ان الصورة العارضة للهيولى متقدمة عليها كان نقضا على وجوب تقدم المعروض
على العارض وما يدفع ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها كما
لا يذهب على ذي مسكة اذ الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض حيث استدل
به على تقدم الماهية على الوجود ولهذا الكلام في تقدم المعروض على اتصافه بالعارض واما
ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني على ان تعرض للهيولى اولا صورة مبهمة ثم تعرض
لها صورة معينة وذلك في حيز المنع لانه غير بين ولا مبين ولم يقل به احد على ان جعل
العام والخاص واحد كما حقق في موضعه فكيف ينفك عن الخصوصية وتعرض بابهامها
للهيولى اقول اما الايراد الاول فانما نشا من تحريف الكلم عن مواضعها فانا

كشناها

كتبناها على هذا الموضع كما هو شايع في النسخ المتداولة بين الطلاب ولست ادري اوقع منه
هذا التحريف عمدا للشغف بالاعتراض او سهوا للاشتغال بشواغل الاعراض على ان كون
الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض في حيز المنع لجواز ان يكون المراد بعدم الكلام
الماهية على اتصافها بالوجود اذ لا بعد في ان يراد بتقدم الماهية على وجودها تقدمها على
اتصافها به بل يكاد يكون هو الظ واما الايراد الثاني فاشتباه الاحوال باعتبار الحيثيات
فان الحال في الهيولى هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث انها
صورة ما متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا محذور
في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان مثلا من حيث انه مادة جزء من
الانسان متقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متحد معه في الوجود فجعلهما واحدة
من هذه الحيثية ولا يستلزم انفكاك احدهما عن الاخر مع تقدم احدهما على الاخر من حيثية اخرى
ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقض وانه في قوة المنع فان الناقض مدع والمجيب
عنه مانع لنقوله وذلك في حيز المنع من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجه وان
لم يتفطن وجود ذلك الشي الذي قال المتصدي للاعتراض لا خفاء في ان الثبوت نسبة
بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدونهما ضرورة ان النسبة فرع طرفيها
قال بهمنيار في الالهيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا لشي فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
لشي اقول من البين ان وجود النسبة في الخارج او في الذهن يستلزم وجود طرفيه
بذلك الوجود فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد
بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج

ظرف لنفس النسبة لا لوجودها ومعنى كونه ظرفا لنفس النسبة ما ذكرناه من احد
الوجهين وذلك لا يستلزم وجود طرفيها في الخارج كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار
فانما هو في مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون منتسبا الى شيء فانه
انما ذكر ذلك لبيان ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه واستدل عليه بان المخبر به اما ان
يكون موجودا او معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة للمعدوم المطلق
وعلى الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منتسبا الى غيره وقد نقلنا في الحواشي تفصيل
ذلك من الشفاء ثم اني قد ذكرت في الحواشي ان الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف
في ظرف الاتصاف ولا يقتضي ثبوت الوصف لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام
الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث
لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض
ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في
ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام الوصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح انتزاع وصف منه بحسبه ولا يستلزم
وجود الصفة منه اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية
لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها وصفا خارجيا واعترض عليه بانه لا دلالة فيما ذكره
على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل عمّم الاتصاف
بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمّم في
الاتصاف حسبما عممه وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف قلب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود

او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه
موصوفا فمثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف مادة الفرس
بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف
فمثل ما ذكره لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة ما ذكرته على حصول الاتصاف الذي هو في نفس
الامر بدون وجود الصفة في الخارج وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشتمل ما ليس
بحسب نفس الامر كيف ولو قيل مثلا اتصاف زيد بالعمى يوجب عدم تميزه بين
الالوان واورد عليه ان ذلك يشتمل اتصافه الوضعي لنسب العقلاء المورد الى ما
يؤذيه وان افضى النجح كيف يتوهم مثل ذلك من شاخ في مزاولة المباحث التعليمية
ثم لا يشتبه ان انتزاع الصفة من الموصوف امر معقول دون انتزاع الموصوف من
الصفة على ان الفرسية عبارة عن نسبة افراد الفرس الى الفرس كما يقال شخص
انه في وجسم فلكي اي فرد من ذلك الكلي والموصوف بتلك النسبة هو الفرد الموجود
في الخارج فالمثال المذكور لا يطابق غرضه فان الشي ما لم يثبت في الخارج الى
قوله ان ذهبنا فههنا نقل المعترض انه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود صح
موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن
وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة واعترض عليه بانه لا نم
ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها
به قبل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف شي بصفة في نفس الامر موقوف على وجوده

لكن اتصاف المهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك
لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء ان حل
الشبهة على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع النقيضين
او تحصيل الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالمهية من حيث هي لا بالمهية
الموجودة او المعدومة على ان الوجود والعدم نفس المهية او جزؤها ولا بالمهية المخلوطة
بالوجود والعدم ولا بالمهية في زمان كونها موجودة بوجود اخر او زمان كونها معدومة حتى
يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل واعترض عليه بان للمستدل ان يتمسك ح على
لزوم تحصيل الحاصل بانه لما كان قيام الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة
بالشيء موقوف على وجوده اولا لما مر كان للماهية قبل وجودها وجود اخر ولزم تحصيل
الحاصل اقول هذا المحذور انما يلزم لو سلم التوقف وقد علمت انه في حيز المنع ومن البين
ان من يقول بقيام الوجود بالمهية في زمان وجودها بنفس ذلك الوجود لا يسلم توقف
اتصافها بالوجود على كونها موجودة لانه يبقى صريحا كونها موصوفة بوجود اخر فكيف يسلم
توقف اتصافها بالوجود على اتصافها به ثم لا يخفى ان المحذور على ما قرره لا يختص بهذا
الشق بل هو لازم لقيام الوجود بالمهية سواء كان في زمان الوجود او زمان العدم
او لم يلاحظ معه شيء من الزمانين وفيه نظر اليه في الحواشي اذا كانت ثبوت
الهيئة لا في الذهن فالمهية من تلك الهيئة لا يكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت
لها من تلك الهيئة لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان
الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي ولو كانت عارضة
له من هذه الهيئة لم يكن عوارض خارجية واعترض عليه بانا لا نم ان ما ثبت

للمهية

للماهية من حيث العارض لما في الذهن لا يرد عليها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا من
الامور الخارجية يعرض الماهية من حيثية الوجود والعارض لما في الذهن على ما صرح
به هذا القائل وان الحركة الارادية يعرض الحيوان المتصور من حيث التصور العارض له في
الذهن ولانم ان الاعراض التي يعرضه في الخارج لا يعرضه من حيث انه جزئي الا يرى
ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث انيته وتشخصه بنا على ان تشخص الحال بواسطة
تشخص المحل على ما حقق في محله كما اقول —— فيه نظر اما اولا فلانه لم يجر به
على قاعدته المستمرة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام الشارح نقض اجمالي
والجواب عنه منع جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز في عرف اهل النظر
واما ثانيا فلانه ما ذكرته هو ان ما يثبت للماهية من حيثية لا يكون الماهية من تلك الحيثية
الا في الذهن لا يرد عليها الا في الذهن حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية يعرض
الماهية باعتبار الوجود الخارجي العارض لما في الذهن مع زيادة دنياعليها في الخارج
فان الماهية من حيث الوجود الخارجي موجود في الخارج لما يعرضها من تلك الحيثية لا يعرضها
من حيثية لا تكون من تلك الحيثية الا في الذهن وكم بين ما ذكرته وبين ما حمله عليه
والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرضها من حيثية لا تكون الماهية متصفة
بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي كيف ولو لم يكن
الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا الشيء والاعراض التي يعرض في الخارج انما يعرض
التشخص الموجود في الخارج لا الجزئي التي هي الصورة العقلية التي يمنع من فرضها الركة
فان الكلية والجزئية صفتان للصورة وانما يوصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره من ان
عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية ما هو صفة الصورة

فقد علمت انه لا يعرض لوجوده الصفات السابقة وان اراد بها كونه بحيث لو حصل في العقل لا يتصف هناك فهو ليس من الصفات التي يوصف في العقل فلا يرد على ما ذكرنا فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية موجود في الخارج وقس عليه حال التشخص بالجزئية مه

وايضا منقوض بقيام الاعراض الخ في الحواشي بهذا النقض غير وارد لان الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والبياض سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط العدم ليس لها وجود في الخارج مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على ما قررتموه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن واعترض عليه بان ما حسبه دفعا للنقض الخ خارج عن قانون التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه في صورة النقض بقوله فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما زاد البياض على الجسم في الخارج ومن البين انه زائد عليه فيه فوظيفة دافع النقض اما منع جريان الدليل في صورة النقض او بيان عدم تخلف الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما وقال الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود مغاير للبياض والسواد والمثبتة مع الوجود

يس

وو

ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم في الخارج غير مضرة للناقض بل هو
نافع له اذ منه يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كان الزيادة فيه خارجيا لما كان جريان
الدليل فيه نقضا ولان ان ما ادعاه من ان الماهية مع الوجود ليس كذلك ليس الا مجرد
منع دعوى المستدل انه لم يكن عينه و هو غير مسلم عند الناقض ولا يبطل بذلك نقضه
فاي ثمرة تعلق بهذا الفرق لم بدل اللابياض الواقع في عبارة الناقض بالسواد لبيني
عليه جواز خلو الجسم عنه وعن البياض في الخارج وجعل ذلك فرقا ولا يذهب على ذي
مسكة ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض
واللابياض فيه فليس بينهما فرق من هذا الوجه اقول ما ذكر من ان ما ذكره خارج
عن قانون التوجيه خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره منع لقوله و هذه الحيثية
انما يثبت لنا في العقل فان الجسم بحسب الوجود الذي هو في المرتبة على وجود البياض و مقابله السابقة م
سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدم لا كاللابياض خال عن البياض و مقابله فان
وجود الجسم سابق على وجود البياض و مقابله فيه و عروضهما له فهو في مرتبة وجوده
السابق عليهما غير متصف بالبياض و مقابله وان لم يخل عن الاتصاف باحدهما
في نفس الامر فما ذكره صريح في منع جريان الدليل و من البين ان حال الوجود مع
الماهية ليس كذلك اذ ليس للماهية في المرتبة السابقة على وجودها في الخارج مثلا وجود
في الخارج حتى يكون زيادة الوجود الذي هي عليها في الوجود الخارجي و قوله غير مسلم
عند الناقض على قاعدته المستمرة من المنع في مقابلة المنع فان الناقض مستدل و
الجواب عنه بمنع مقدماته فايراد المنع من الناقض خروج عن قانون التوجيه ولكنه
يطول طوله لا يتقيد بهذا القانون وثمرة الفرق ظاهر وهي عدم جريان الدليل.

فان الجسم فی مرتبة وجوده السابق علی وجود البیاض ومقابله عار عنهما
وان کان متصفا باحدهما فی نفس الامر ولیس الماهیة بالقیاس الی الوجود الخارجی
کذلک وهذا هو الفرق بینهما وان اشترکا فی عدم الخلو بحسب نفس الامر الخارجی و
لعل الفطن لا یحتاج الی مزید توضیح ومن احتاج الی ذلک فلیرفض الجدال ولیاخذ من
افواه الرجال ثم ان المعترض بعد ان فرغ من هذه الکلمات التی عرفت حالها اشتغل
بتوجیه معول علیه والمطمئن الیه فقال ولنعرض عن هذا ونوجه الحیثیة فی قول المص
وقیامه بالماهیة من حیث هی هی بحیث یستقیم التوزیع ولا یرد علیه النقض فنقول
اراد بالماهیة من حیث هی الماهیة المجردة عن الموجودیة والمعدومیة وهی مجردة عنهما
لیست فی نفس الامر فلا یکون الموجودیة فی نفس الامر زایدا علیه لا فی الخارج ولا فی الذهن
وانما هی مجردة عنهما باعتبار ذهنی کما سبق فزیادته علیها بهذا الاعتبار وهذا معنی
قوله فزیادته فی التصور ای لا فی نفس الامر ولا یرد النقض بقیام البیاض فانه قایم
فی نفس الامر بالثوب الابیض بذلک البیاض ولا یصح ان یختار ان الوجود ایضا
قایم فی نفس الامر بالماهیة الموجودة بهذا الوجود اذ قیام امر بامر فی نفس الامر مسبوق
بوجود ذلک الامر فیلزم ان یکون له قبل هذا الوجود وجود آخر بخلاف البیاض اذ
قیامه بشیء لیس مسبوقا ببیاض ذلک الشیء فلم یلزم ان یکون له قبل هذا البیاض
بیاض آخر ومن هذا تبین فساد قوله قلت نعم ولکن بحسب ذلک الوجود اقول
ان اراد بالماهیة المجردة عن الموجودیة والمعدومیة الماهیة المجردة عنهما بحسب نفس الامر
فهی غیر موجودة فی نفس الامر کما اعترف به فلا یکون منتزاع الوجود فی نفس الامر
فیکون معدوما فی الواقع وان اراد المجردة عنهما فی حد ذاته فهی موجودة فی نفس

الامر

الامر فلا يصح قوله وهي مجردة عنها ليست في نفس الامر وكذا ان اراد المجردة بحسب
الوصف التعقلي وانت تعلم ان الوجود اذا لم يكن زايدا في نفس الامر كان للحكم
بزيادته كاذبا لان الاعتبار الذي لا يطابق نفس الامر يكون كاذبا لا محالة و
الاعتبار الغير المطابق يجري في الذاتيات ايضا والتحقيق ان الماهيات وان لم
تنفك عن الموجودية في نفس الامر لكنا نعلم ان المعقول منها غير المعقول من الموجود
في نفس الامر بناء على انفكاكهما في التعقل كما ان الاربعة مثلا وان لم تنفك
عن الزوجية في نفس الامر لكن نعلم قطعا ان المعقول منهما متغاير ان في نفس الامر
فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه فيكون الموجود زايدا على
الماهية عارضا لها بحسب نفس الامر ويكون اتحادهما اتحاد العارض والمعروض
اي الخارج عن المحمول وموضوعه لا اتحاد الماهية بذاتياتها فان ذلك الاتحاد
ينافي جواز تعقل كل واحد منهما بدون الاخر واتحاد الماهية بالموجود ليس كذلك لا يقال اذا كانا نقل
متحدين في نفس الامر كما اعترفت به لم يكن زيادة الوجود على الماهية في نفس الامر
لانا نقول الاتحاد بحسب التحقق في نفس الامر لا ينافي الزيادة بحسب المفهوم
في نفس الامر فان الاتحاد على انحاء شتى فمنها ما يمتنع الانفكاك مطلقا حتى في
التعقل ومنها ما لا يمتنع مطلقا بل يجامع الانفكاك من وجه اخر اما في الخارج التعقل
كاتحاد زيد مع القايم فانه قد يوجد زيد غير قايم وقد يوجد القايم بدون زيد
واما في الذهن بحسب نفس الامر كاتحاد الماهية مع الموجود مع امكان انفكاك احدهما
عن الاخر بحسب التعقل في نفس الامر فان انفكاكهما في التعقل بمعنى ان تعقل
احدهما بدون تعقل الاخر امر واقع في نفس الامر وهو دال على تغايرهما فيهما

فيكون اتحاد الموجود مع الماهية اتحاد المعروض مع العارض فيكون الوجود عارضا
لها في نفس الامر بمعنى انه خارج عنه محمول عليه ومن هاهنا تبين فساد قوله ومن
هاهنا تبين فساد قوله قلت نعم الحق ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال
اعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو ظاهر فلا بد ان يكون
ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن يتوقف على
ان يكون للموصوف وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهيات وجودات غير متناهية
في الذهن او توقف الشيء على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد باتصاف الماهية با
لوجود الذهني قيام الوجود المذكور بها بحسب اعتبار الذهن حسبما فصلناه
انفا لا بحسب نفس الامر فنسلم انه موقوف على موجوديتها في الذهن لكن موجوديتها
فيه لا يتوقف على قيام الوجود بها بحسب الاعتبار فسواء اعتبر العقل قيام الوجود
بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن فلا يلزم التسلسل ولا توقف الوجود على نفسه
وان اراد به كونه موجودا في الذهن بحسب نفس الامر فلا نسلم ان ذلك موقوف على
وجودها لان مفهوم الموجود في الذهن متحد معها هناك وليس للوجود قيام بها و
لا ثبوت لها في نفس الامر لانهما اذ هناك ولا فيها حتى يتوقف ذلك على سبق وجودها ويلزم
التسلسل او توقف الوجود على نفسه اقول له ان يقول المراد بالاتصاف بالوجود
الذهني الاتحاد مع مفهوم الموجود والمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له لو كانت مخصوصة بقيام مبدأ الاشتقاق المحمول بغيره قياما حقيقيا
لم يكن استحالة لنا في الوجود الذهني لان المعدوم الخارجي ليس له صفة قائمة به قياما ابحاثه
حقيقيا والقائلون بهذه المقدمة يعولون عليها في ذلك المطلب كما سبق فاذن يكون

وجود الماهية في الذهن بهذا المعنى متوقفا على وجود ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى فيلزم
ما ذكره والجزم عن ذلك الاكتفاء بالاستلزام وترك دعوى التوقف كما مرّ   يظهر منها
احكامه ويصدر منها آثاره قيل لعل المراد بالاحكام هي الصفات وبالآثار هي اللوازم المعللة
بالشيء وتوضيح ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود يظهر
منه صفته او يكون مبدأ اللازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني
ما يكون الموجود بذلك الوجود لا يظهر منه شيء من صفاته ولا يكون مبدأ اللازمها ويسمى
وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشيء قد تكون عارضا له قائما به في نفس الامر
مع قطع النظر عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة والضوء للنار وقد يكون امرا
انتزاعيا يخترعه العقل من غير ان يقوم به في نفس الامر كالوجود والزوجية والصفة
في الصورة الاولى ظاهرة عن الموصوف اذ في نفس الامر هناك شيئان موصوف
وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة عنه اذ ليس في
نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف فكأن الصفة ح اختفت فيه وليست
معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاجت بها الى علة وصفات الوجود
الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية كما
لا يخفى على المتأمل فيها ولا يكون له لازم معلل به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود
الذهني مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام بخلاف الوجود الخارجي فان من صفاته ما قد
يكون له لازم معلل كالواجب الموجب للعقل الاول والعوارض المنضمة لموصوفاتها
فيكون مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام قيل تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره
تنبيه وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجود المطلق لا افراده اقول فيه نظر اما

[illegible]

اولا فلانا لا نم ان الزوجية وغيرها من الصفات الانتزاعية غير موجودة في نفس الامر
بل هي غير موجودة في الخارج ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها في نفس
الامر كيف وهي تقع موضوعات في القضية الموجبة الصادقة ككون الزوجية معلولة
وهي مستدلة بدون الاربعة مثلا الى غير ذلك وموضوع القضية الموجبة الصادقة
يجب ان يكون موجودا في نفس الامر اذ بانتفاء الموضوع في نفس الامر يصدق السالبة
التي هي نقيض الموجبة فلا يصدق الموجبة هف ثم اذا لم تكن تلك الصفات موجودة
في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليها بانها غير ظاهرة وبانها صفات للموصوفات
دون غيرها وبانها معلولة لله تعالى ازلا وابدا فان صدق مثل هذه الاحكام يستدعي
وجود المحكوم عليه في نفس الامر حال اعتبار الحكم كما تقرر في موضعه فيلزم وجوده دائما
واما ثانيا فلانا لا نم ان الموجود الذهني لا يكون له لازم معلل به في نفس الامر
لانه ان اريد ان الموجود الذهني لا يكون علة للازم من لوازمه اصلا فظاهر انه ليس كذلك
اذ الشوق لازم معلل بالتصور كما علم في موضعه وان اريد انه لا يكون علة فاعلية للازم
من لوازمه فهو مخالف لما صرح به الشيخ وغيره من ان الغاية وجودها في الذهن علة
فاعلية لفاعلية الفاعل وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة علتها الفاعلية تلك
الماهية سواء وجدت في الخارج او في الذهن واما ثالثا فلانه كما ان الصفات التي هي
العوارض للموجودات الذهنية ولوازم الماهيات كلها من الصفات الانتزاعية فكذلك
من الموجودات الخارجية ما لا يكون له الا الصفات الانتزاعية كالمجردات ذاتا و
فعلا لا سيما الواجب تعالى عند القائلين بنفي الصفات الزائدة عنه كالمعتزلة والحكماء
وبالجملة فلا نم ان كل موجود خارجي له صفة موجودة في الخارج لجواز ان يكون

بسنا ۲

هناك موجود خارجي لا يكون له الا الصفات الانتزاعية فلا يكون تلك الصفات موجودة
في نفس الامر على ما ذهب اليه فلا يكون هذا الوجود مظهرا للاحكام على ما قرره لا يقال
المراد كون الوجود الخارجي في الجملة مظهرا للاوصاف وان لم يكن في جميع المواد وكذلك
لانا نقول فيكون هذا التعريف موقوفا على العلم بكون الوجود الخارجي حقيقة
واحدة نوعية او جنسية او كليا عرضيا لماهيته في مرتبة معينة من مراتب العموم حتى
يكون المراد بالتعريف ان الوجود الخارجي ما يكون بحسب حقيقته التي هي نوع لماهيته
او جنس لماهيته او قسم اخر من الكليات الخمس بالنسبة اليها في مرتبة كذا من العموم
والخصوص لماهيته مظهرا للاحكام اذ لو لم يعين ذلك لكان ذلك هذا التعريف للوجود
المطلق بعينه اذ من جملة افراده ما يكون مظهرا للاوصاف ومبدأ للآثار فيلزم
دخول الوجود الذهني في ما ذكره في معرض تعريف الوجود الخارجي اذ يصدق عليه
انه من افراد طبيعته هي مظهر للاوصاف ومبدأ للآثار في ضمن بعض الافراد ومن هنا
ظهر انه لا يمكن ان يراد باللازم المعلل ما يكون الوجود علة فاعلية له ويزعم ان الوجود
الذهني لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف الوجود الخارجي لان الهيولى عندهم ليس فاعلا
لشيء مع انها موجودة في الخارج ولا يستقيم ان يراد كونه في ضمن فرد ما فاعلا بناء على
ما ذكرنا انفا فتامل واما رابعا فلان بداهة الوجود الخارجي بينة يشهد بها الفطرة السليمة
بل يكاد العقل اولا يعلم الوجود الخارجي ثم ينتزع منه المطلق واعلم ان هذا الدليل
لما اعترض عليه بان هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما
ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا ح واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان
يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما

شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص
من نوع واحد لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر من ذلك النوع و
المنتفي عن ذلك فينبغي تمهيد مقدمة هي ان ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هو الصورة
الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها في
الخارج مثل كما في المنامات وغيرها وهذه الصورة الذهنية قد يكون مطابقة للامر الخارجي
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج
فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف
بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تختص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك
الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد
من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي ايضا
لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومين الصورة المعلومة والامر الخارجي وليس كذلك و
من ثمة ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية لا للامور
الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا
نقول انا نعرف انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا ان اراد
به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك محل ما عرفت وان اراد به انا نحكم على
صورته الذهنية على وجه يتعدى الحكم اليه بعد انعدامه فتم اذ ذلك فرع وجوده
وليس فليس وان اراد انا نحكم على صورته بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه
حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم منه ذلك وجوده اقول بعد الاغماض عما في
هذا التقرير من التشويش فان القوم مصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن

وان الموجود الذهني والخارجي متحدان بالذات مختلفان بحسب الوجود فلا حاجة في هذا
الايراد الى ما ذكره من المقدمات وان اراد النافض انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي
وصورته الذهنية شخصا واحدا مع اعتبار المشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك
غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن المشخصات فمسلم
ولكن لا امتناع وقوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة عن مشخصاتها
الذهنية لا فرق بينهما فلا يبقى شخصان فان دليل الوجود الذهني انما يدل على
ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود بالوجودين واحد
والوجود مختلف واعترض عليه اما اولا فلان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع
اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص
شخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص اخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع المشخصات الذهنية
والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه
ام لا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا
واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض مشخصا له مشخصا له هف اما رابعا فلانه لو كان الحاصل
في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني لا محالة ذاتياته محفوظة هناك
فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال
تداخل الاجسام اقول ان اراد بتنافي المشخصات الخارجية والذهنية
بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين
او تشخصين ذهنيين فمسلم ولا يلزم بما ذكرنا اجتماع التشخصين المذكورين فان
التشخص الخارجي ليس مشخصا للشخص باعتبار وجوده في الذهن الا يرى ان التشخص

الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل
تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي
ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال
بالوجود الظلي فقد تم ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان
مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص بها زيد كل ذلك موجود بوجود
ظلي ونقول بوجه اخر لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنف بالعوارض
المخصصة بزيد فيكون متشخصا بالخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه يجب حصوله في
كل خيال تشخص بواسطة قيامه بالمحل الشخصي تشخص العرض بموضوعه فقد اجتمع فيه التشخص
الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار
وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا
الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان يوجد
من حيث انه زيد وبجرد عن المشخصات المكتنفة به بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا
الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وثانيهما ان يعتبر من حيث
انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال
وتشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في
العقل فهو من حيث انه تجرد عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتنافه
تلك المشخصات بها علم شخصي حاصل لنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية باعتبار كونه
انسانا وجزئية باعتبار كونه علما شخصيا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه
زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالتشخصات الذهنية

وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد
فان كان لكل واحد من الطائفتين يدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن
لم يكن ما فرض مشخصا وذلك لان المشخصات الخارجية كافية في تحصيل الشخص الخارجي
وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع
الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل صورة منها تشخص خاص يجب قيامها بالخيال
المتشخص لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصورة الجزئية الخيالية
القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق في موضعه ان الكلية عبارة عن
تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة للكثرة ما هي ظل لها وههنا الامر
بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل
الممتنع في الاجسام هو اجتماعهما في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضعي وههنا ليس
جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية وحصل في الذهن
وانضم اليه في هذا الوجود مشخص فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان
التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج
وايضا التداخل هو الاجتماع في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في
الذهن على انه لا اجتماع كما عرفت ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم
التداخل على ما توهمه فانها لازمة للسالبة قال المولى للاعتراض اقول
قد ذهب جماعة من المتأخرين انه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا
المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب له وسموها موجبة
سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة ومن ثمة قال الشارح انها لازمة للسالبة

البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر سلبا عن امركان الواقع هناك ان ليس امرا امرا
من غير ان يكون هناك حصول لما ان السلب امر حاصل للامر واما جعل سلب المحمول صفة
حاصلة فانما هو باعتبار العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الى حصلة في البيت
حاصل فيه والواقع ان ليس في البيت شئ من تلك الامور لا ان فيه اعدام تلك الامور
فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في البيت في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا
للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب واقعا في نفس الامر دون حصوله يصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول الا يرى ان قولك كل ما لا يثبت له سلب شئ من الاشياء
اصلا ليس بسواء يصدق سالبة ولا يصدق موجبة سالبة المحمول اقول في هذا البيان
بحث اما اولا فلان قوله لا ان السلب امر حاصل للامر ممنوع عند الخصم وكذا قوله واما جعل
سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وبعمله لان ذلك يقتضي ان لا يصدق
الموجبة سالبة المحمول في شئ من المواد لان ما هو بعمل العقل لا يطابق الواقع فلا يكون

... شنبه ... شهر رجب المرجب ... سنة ۱۲۹۷ ... ۴۷ ... سالكه

بازبینی شد ۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد